

Impronta de la naturaleza en el sistema normativo mapuche: caso comunidades de Coñaripe, lago Calafquén

Stamp of nature in the Mapuche normative system: Case communities of Coñaripe, Lake Calafquén

Cristóbal BALBONTIN-GALLO

Universidad Austral de Chile, Chile

cbalbonting@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Recepción: 11 Noviembre 2023

Aprobación: 12 Febrero 2024



Acceso abierto diamante

Resumen

El propósito de este artículo es dar cuenta de la impronta cultural que tiene la naturaleza para el pueblo mapuche, y más concretamente su rendimiento normativo a través del llamado Az Mapu, o código consuetudinario del buen vivir mapuche que involucra tanto los humanos como los seres no humanos que forman parte de la naturaleza. Para ello se realiza un trabajo de campo etnográfico en las comunidades mapuche de Coñaripe, cuenca oriental del lago Calafquén, Chile

Palabras clave: Indígena, medioambiente, normatividad, autonomía, persona.

Abstract

The purpose of this article is to give an account of the cultural imprint that nature has for the Mapuche people, and more specifically its normative performance through the so-called Az Mapu, or Mapuche customary code of good living, which involves both humans and non-human beings that are part of nature. For this purpose, ethnographic fieldwork is carried out in the Mapuche communities of Coñaripe, eastern basin of Lake Calafquén, Chile. From this observation, the final considerations reflect on the theoretical performance that the normative imprint of nature in Mapuche culture can have for anthropology.

Keywords: Indigenous, environment, normativity, autonomy, person.

INTRODUCCIÓN

*“Sentado en las rodillas de mi abuela
oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí,
con los animales y con la gente”*

Elicura Chiuailaf

“Hay diferentes ordenes de mapuches

x adopción x raza x astucia

Mapuches x conveniencia

Mapuches hay x aire de familia

Yo por mi parte

Soy un mapuche x derecho propio

Mi padre es el sol, mi madre es el agua de la vertiente”

Nicanor Parra[2]”

Uno de los pasajes más notables de la obra *Childhood and society* (1950), de la autoría del psicoanalista alemán emigrado en Estados Unidos Erik Erikson, es aquel en que intenta explicar la forma de patología social asociada a las crisis de identidad, depresiones y suicidios de los jóvenes sioux después de la colonización en Estados Unidos. Sometidos a responder a dos sistemas normativos, por una parte, un sistema normativo impuesto por los colonizadores y, al mismo tiempo, un sistema normativo ancestral, supuso para los Sioux la privación del sistema normativo que constituía su cultura y sus instituciones, sin pertenecer del todo a otro sistema. Producto de la crisis de su sistema normativo tradicional los Sioux se sentían, según Erikson, privados o alienados de un cierto estatus moral, unido a un sentido "real" u "objetivo" de sí mismos, que les hacía ser un individuo digno y valioso ante los demás miembros de la sociedad y diferente al mismo tiempo ante el resto de la sociedad colonizadora.

¿En qué medida las patologías sociales que afectan a la población mapuche en las regiones de la Araucanía y Los Ríos es el resultado de una crisis de su sistema normativo tradicional, sistema normativo llamado Az Mapu que es indisociable de la naturaleza circundante donde la cultura mapuche encuentra su eficacia simbólica? Tal situación de crisis está bien referida, por ejemplo, por el poeta mapuche Elicura Chiuailaf quien señala: “Para un pewenche dejar sus tierras ancestrales puede significar el quiebre de sus vínculos espirituales con su tierra, separarse de su tradicional fuente de subsistencia, romper la red de la comunidad. Al intervenir en su economía, religión y comunidad, se destruiría la cultura mapuche pewenche irremediamente” (Chiuailaf: 2015, p.122). El propósito del presente artículo es en un primer momento (i), dar cuenta de la impronta cultural que tiene la naturaleza para el pueblo mapuche, y más concretamente su rendimiento normativo a través del llamado Az Mapu, o código consuetudinario del buen vivir mapuche que involucra tantos los humanos como los seres no humanos que forma parte de la naturaleza. Enseguida nuestro propósito es (ii) practicar una observación etnográfica de los usos y costumbres dotadas de valor normativo con relación al medio ambiente en un caso específico: aquella de las comunidades de Coñaripe en el lago Calafquén, Chile. Finalmente, en un tercer momento (iii), nuestro propósito es desprender algunas consideraciones finales sobre el rendimiento teórico que la impronta normativa de la naturaleza sobre la cultura mapuche puede tener para la antropología. Nuestra hipótesis es que más allá del estructuralismo, que le asigna un rol excesivo a las estructuras sociales sobre el individuo, y del atomismo, que le asigna al individuo un rol excesivamente protagónico en la configuración de su personalidad y autonomía, nuestra posición busca defender una aproximación hermenéutica y pragmatista de la relación de esta sociedad indígena con el medioambiente, y en la impronta que la naturaleza tiene en la organización del sistema normativo como de la autonomía moral de los mapuches.

NATURALEZA Y CULTURA EN EL PUEBLO MAPUCHE

Como señala Piergiorgio Di Giminiani (2012, pp.32-34), la rica literatura en relación con el pueblo mapuche se caracteriza por ciertas obras canónicas que surgen desde el siglo XVI y XVII con el primer contacto con el pueblo mapuche y que proveen valiosa información histórica y etnográfica. En estas obras del siglo XVI destaca el poema épico *La Araucana* de Ercilla y Zúñiga (1569), la crónica del Cautiverio feliz de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1673), el trabajo de los naturalistas Ignacio de Domeyko (1845) y Claudio Gay (1870), además de los estudios llevados a cabo por misioneros jesuitas y capuchinos. A su vez los primeros trabajos científicos con carácter sistemático fueron aquellas obras del siglo XIX, donde destacan la autoría de José Medina (1882), Tomás Guevara (1908 y 1913) y Ricardo Latcham (1924). En la primera mitad del siglo XX hubo un desarrollo de las crónicas y biografías llevadas a cabo por historiadores y etnógrafos que registran el testimonio en primera persona de los mismos mapuches. Tal fue el caso del testimonio del lonko Pascual Coña (1930) y Guevara/Mankilef (1912). Otro hito es la investigación etnográfica que se despliega a partir de 1960 entre las que destaca Louis Faron (1969), Thomas Melville (1976), Tom Dillehay (1990, 2011) y Bacigalupo (2003). Con todo, es desde 1980 que se produce una intensa producción historiográfica, sociológica, antropológica, jurídica incluso filosófica en torno al pueblo mapuche, entre la cual debemos destacar el trabajo de Bengoa (1999, 2000y 2003), Foerster (1988), Montecinos (1989), Hernández (2003), Pinto (2003) y Salas Astraín (2011). Especialmente relevante resulta, por otro lado, el surgimiento de trabajos realizados por intelectuales mapuches que asumen abiertamente la perspectiva indígena, entre los cuales se cuenta a Marimán (2006), Millalén (2006), Quidel (1999) o Chihuailaf (1999). En lo que importa, hemos privilegiado ciertos trabajos donde la eficacia de la naturaleza sobre la cultura mapuche esta abordada de forma más explícita.

LA IMPORTANCIA DEL TERRITORIO PARA LA CULTURA MAPUCHE

Desde ya, como lo recuerda José Bengoa, el territorio mapuche –en sentido amplio como entorno natural, donde está situada la cultura mapuche– es “un mundo animado, lleno de ríos que tienen vida, de piedras que recuerdan a personas que murieron en tiempos de grandes inundaciones, de animales, pájaros y seres de toda la naturaleza que expresan sentidos, comunican sentimientos. Esa maravillosa vitalidad de este lugar es lo que está en el origen y en la base de la cultura mapuche” (Bengoa: 2007, p.45). En efecto, la cultura mapuche es una cultura situada, en que los referentes simbólicos de su sistema social están constituidos y organizados en relación con la naturaleza o, más precisamente, en torno a un cierto medio ambiente que constituye su mundo[3]. Ya Claudio Gay, en sus visitas que datan entre 1833 y 1860, testimoniaba de primera fuente el fuerte impacto que la naturaleza tiene que haber tenido sobre sus moradores: “Los araucanos han de haber quedado fuertemente impactados por los misteriosos fenómenos de su país, cuya fisonomía es a la vez grandiosa e inquietante. Los bosques son inmensos, los ríos torrenciales y las montañas de una altura prodigiosa, coronadas por volcanes que proyectan humaredas oscuras y amenazantes y emiten ruidosas detonaciones y erupciones repentinas y desastrosas. Si a este cuadro imponente agregamos las agitaciones de la atmosfera, que son muy fuertes y frecuentes y los terremotos que ocurren permanentemente y que son muchas veces devastadores, podemos comprender que aquí, más que en otras partes, el espíritu (...) se encuentre impresionado por los grandes fenómenos” (Gay: 2018, pp.235-236). Es por ello, que “la ancestralización se encuentra operacionalmente ligada a las características del paisaje sagrado (...). La geografía es aquí un espacio de protección y concreción de los modelos cosmográficos” (Moulian: 2022, p.25).

Por cierto, este territorio tiene una función económica en sentido amplio que sirve a la base de reservorio no solo de alimentos y de recursos para la construcción de útiles y herramientas, sino además en el caso de la medicina mapuche, ésta descansa sobre todo en las plantas de su entorno: “las sirven en estado de infusión, que consiguen golpeando el agua fría con un ramillete de hojas, a la que muchas veces agregan sal. Las matronas,

encargadas de encontrarlas, pronuncian unas palabras cabalísticas y, tal vez, por imitación de lo que hace la gente del campo chileno, oraciones a la santa trinidad, sales, benditas, persignaciones, etc. Las plantas son usadas con frecuencia y varían según la enfermedad, será fría o caliente. De las plantas más utilizadas podemos citar el natri [Witheringia crispa], el parnqui [cestrum], la subcorteza del maqui [aristotela] la cachanlagua [vacío] (...) El agua de canelo no es menos solicitada. Las semillas de hasayo [kagentia] son usadas por quienes están bajo hechizo; el culen [psoralea], la reiologa [mimulus] el huilmo [libertia], los sirven para las purgas y tienen una infinidad de otras plantas, cuyas virtudes son conocidas más por la tradición (...). Emplean algunas veces baños de vapor, ubicando al enfermo sobre unas ramas de voighe (canelo) y bajo estas ponen fuego para hacerlo sudar (...) es lo que llaman voihtetun” (Gay: 2018, p.281). Más aún, el entorno no solo provee recursos y bienes, sino que sus accidentes geográficos son parte de la higiene mapuche: “Cada familia se trata en su casa y a su manera, y sus remedios por excelencia son los baños fríos. Estando sanos, es poco frecuente que pase un día entero sin ir a bañarse en algún río cercano, y menos aun cuando están enfermos. Muchas veces vi a mujeres moribundas, que apenas podían sostenerse, arrastrarse hasta el río para hacerse remedio (...)” (Gay: 2018, p.282). Con todo, esta importancia del territorio descansa no solo en estas funciones, sino también en el hecho de que la geografía espacial sirve de base a las formas de organización social y política del pueblo mapuche. “Cada una de sus comunidades se organizaban a través de un sistema de alianzas familiares denominado Lofmapu. Cada Lofmapu tenía su propia toponimia y sus límites establecidos, que principalmente eran esteros, ríos, montañas”. (Canio & Pozo: 2019, p.20). Por otra parte, el territorio también puede ostentar una función defensiva dentro de la cultura mapuche como lo testimonian ciertos epew: “Este lugar de repliegue, llamado Malal, está ubicado en los espesos bosques y tiene un único acceso, muy angosto, cerrado por fosas y troncos de árboles levantados o superpuestos unos con otros, rodeados a cierta distancia” (Gay:2018, pp.95-96).

Sin embargo, más fundamental aún –para la premisa que deseamos defender–, el territorio en tanto medioambiente donde están situadas las comunidades da cuenta de una naturaleza que tiene eficacia normativa sobre la cultura: “El caminar diario en el territorio de nuestra gente, por eso digo, tiene que ver con los pasos del viento, pero también con los más pequeños insectos. Con la mirada del cóndor en alto vuelo, mas también con la oruga. Con el grito de los ríos torrentosos, pero también con el silencio de los lagos”. (Chihuailaf: 2015, p.45). Es precisamente en términos de construcción moral de la personalidad individual donde cobra relevancia el territorio, esto es, como medio ambiente dónde concretamente está situada cada comunidad. Como señala Elicura Chihuailaf, la cultura mapuche “ha sabido adaptarse a un universo en movimiento, logrando un alcance contemporáneo que se refiere como comunidad, sin perder sus dos pilares básicos: Tüwun y Küpalme: “El tüwun es el fundamento básico de la familia. El küpalme es el lazo sanguíneo que une a la comunidad familiar (...) evidenciados en nuestros apellidos” (Chihuailaf: 2015, p.49). El linaje asocia la ascendencia a un animal como origen no humano de la comunidad: sea este el puma, las rocas, el agua, etc. De este modo, “la comunidad o linaje se constituye a partir de su fusión o filiación con la naturaleza” (Bengoa: 2019, p.102). Así, “la sociedad mapuche independiente se une en torno a los caciques y estos se constituían a partir de la relación totémica que habría dado origen a los linajes. El rito a Ngechen, el nguillatún, es un elemento de renovación constitutiva del linaje y de la comunidad” (Bengoa: 2019, p.102). En efecto, el rito de la machi recuerda también este origen totémico de los seres humanos en los seres no humanos: “Hubo un gran cataclismo. La tierra se hundía y el mar se salía. Los hombres subían y subían los cerros. Los que no alcanzaban a subir se convertían en piedras y peces. Arriba de los cerros se juntaron los hombres. Una niña se encontró con un león y se casó con él. Después bajaron las aguas. La niña tuvo hijos, mitad hombre, mitad león” (Bengoa: 2019, p.101). Los linajes surgen, así, de esta unión primigenia entre los hombres y la naturaleza, cuyo rastro portan los apellidos de las familias mapuches: los hombres-piedra (curra), los hombres león (pangui, o en su forma abreviada el apellido que termina en pan), los hombres serpientes (apellidos terminados en vilo), los hombres cóndor (manke o en su forma abreviada man), entre otros.

En relación con el küpalme y el tüwun, el linaje u origen totémico de los seres humanos juega un rol importante en la determinación de la identidad moral o Az (rostro) de la persona. Ellos determinan la

configuración moral de quién es. Dicho de otro modo, su “valor” está determinado por el lugar de origen como por su ascendencia (Chiuailaf: 2015, p.49). La tradición oral no solo de relatos sino también de cantos da cuenta de la importancia de ambas instituciones. Así por ejemplo la canción Ullam Zomo (mujer despreciada) contiene una estrofa que da cuenta de la importancia del “lugar” como posición irreductible que un ser humano tiene en el espacio; lugar que determina a su vez el valor de la persona:

“Por mi parte, en este espacio,
 En el espacio que estoy pisando,
 Siempre me está protegiendo mi Elketew (espíritu forjador),
 Es quien siempre está pendiente de mi vida,
 Es el único que sabe que es lo que se está preparando para mí
 Y si ha de destinarme un buen humilde hombre:
 “Que se junte, que se consolide”, si así lo decido Eltew,
 Con ese hijo de mente bien ordenada,
 Con esa persona de buen pensar,
 Sólo a aquel he de amar, hermana compañera”
 (Canio & Pozo: 2019, p.49).”

Otro ejemplo de la importancia del tüwun o del medioambiente de origen y sentido de pertenencia en la construcción de la identidad aparece en el testimonio del cacique de Huapi, Pascual Painamilla: “Así, pues, a lo largo del mar están mis caciques. Esta mi Payneñamku que forma un grupo aparte con sus mocetones donde circulan sus consejos (los gobierna independientemente de mí). Vive mi suegro karüpangui. Y mi Llangküñamku, él es de Rüngipüllü, en su tierra Kalof viven de los hijos que dejó el finado Werkami; en su tierra Külluko el hijo que dejó mi finado Karmunahuel, se llama Antümahuel, en su tierra Llüwin el hijo que dejó mi finado Wichal. También está vivo en su tierra Kechukawin, el hijo de mi finado Lonkönawel, él dejó uno sólo: su hijo Külepangui y otros que son de mi finado Kallfüllangka” (Guevara y Mankelef: 2002, pp. 222-223).

LA IMPORTANCIA DE LOS EPEW (RELATOS) EN LA TRANSMISIÓN DE LA FILIACIÓN A LA NATURALEZA

Es sobre todo en los epew, tradición oral de cuentos, mitos y leyendas, que se mantiene la memoria colectiva de esta naturaleza que cobra para la cultura mapuche una dimensión fantástica. Por de pronto los epew referidos a la creación están en este primer orden de consideraciones para los mapuches: “Antes, mucho antes, no había tierra ni agua, ni plantas ni árboles, ni mares ni lagos. Todo era nada. En ese tiempo de oscuridad, en los aires vivía un espíritu poderoso Ngenchén. Con él vivían otros espíritus menores que le obedecían porque él mandaba a todos. Entonces, los espíritus que no mandaban quisieron tener poder también, deseando no obedecer más al espíritu grande (...) Cuando el espíritu grande supo de esta sublevación, se enojó y mandó a que los espíritus buenos reunieran en un solo lugar a todos los malos (...) Entonces, cuando estuvieron todos los rebeldes juntos, fueron atrapados: los apilaron en un gran montón y cuando estuvieron así, el jefe ordenó a los mocetones fieles que les escupieran encima, también escupió él. Y por todas partes donde caían los escupos, los cuerpos se endurecieron como piedras (...). Los espíritus castigados lloraron días y noches por su condición de prisioneros y todo el llanto caía desde las montañas y arrastraba las cenizas y las piedras, y de esta manera se formaron las tierras, se aposaron las aguas y nacieron los mares y los ríos. Los espíritus malos se quedaron dentro de las montañas y estos son algunos pillanes, los que hasta hoy hacen reventar con ruidos ensordecedores los volcanes, largando humo y fuego (...)”[4] (Piña: 2021, p.24).

Ahora bien, este mito de la creación se complementa con la diada en tensión de Treng-Treng y Kai-Kai: “Nuestros mayores dicen que hubo un tiempo en que la serpiente Kay Kayfilu, la serpiente de las energías negativas que habita en las profundidades del mar empezó a levantar las aguas provocando grandes inundaciones con el fin de terminar con la gente y con todos los seres vivos. Entonces intervino Tren Trengfilu, la serpiente de las energías positivas, levantando los cerros para contrarrestar la acción de Kay Kay.

La lucha entre ambos duro muchas lunas, dicen. Y fue tan intensa, Treng Treng tuvo que levantar tanto la tierra que está casi alcanzó al Sol. Por este motivo se protegieron [los mapuches] con metawe -cantaros de greda- las cabezas (...) lo que los salvo de morir calcinados. De la gente solo se salvaron un anciano, una anciana, un joven y una doncella; los que habían acudido al cerro Treng Treng (la morada de la serpiente), un lugar en el que -entre enormes piedras- vivían animales, insectos, plantas, aves. Allí, dicen, todos conversaron e hicieron Llellipun, rogativa para que bajaran las aguas y se detuvieran el crecimiento de las montañas. Entonces, dicen, el espíritu poderoso (Ngenchen) permitió que los jóvenes repoblaran la Tierra y que los ancianos les recordaran la Az Mapu. Por eso, dicen, hasta los días presentes ha continuado así la vida de nuestro pueblo, la vida de nuestra cultura. Treng Treng y Kay Kay son la dualidad contraria, complementaria y opuesta, de energías simétricas, perfectas en lo iniciático de nuestras almas. Positivo y negativo, masculino y femenino que deben estar en tensión para lograr el equilibrio y armonía” (Chihuailaf: 2017, pp.180-181. Modificado).

Como se puede apreciar, estos relatos del génesis mapuche dan cuenta no solo de la fuerza prodigiosa de la naturaleza que en la que están situados los mapuches, sino también de una existencia incierta y vulnerable frente a una naturaleza caprichosa. Esta vulnerabilidad e incertidumbre supone un equilibrio precario, un dualismo, una tensión de fuerzas contrarias en permanente lucha que hacen posible la armonía que se reproduce en todo orden de cosas. La naturaleza es igualmente positiva, acogedora, benéfica como negativa, hostil, aterradora: se conversa con los animales y los elementos, el surgimiento de las montañas va en socorro de la existencia humana, y al mismo tiempo amenaza la vida humana. Así como el agua hace posible la vida es también la que amenaza con su extinción. La técnica, que tiene un lugar en la producción y reproducción de la cultura mapuche, ocupa un lugar secundario y no es concebida de forma determinante para la existencia de los mapuches, como sí lo es esta concepción creadora-destructora de la naturaleza.

Ahora bien, los relatos de la creación no sólo se refieren al origen de la vida, sino también a la génesis del cosmos: “Arriba en el cielo azul, vivían antiguamente dos deidades femeninas, una buena y otra mala. La Mala rabió mucho cuando se enteró de que su enemiga esperaba un hijo (...). Estuvo muy atenta al nacimiento del niño y en el primer momento en que se separó de la madre, lo robo. Inútilmente la deidad buena lo buscó por todo el cielo (...). Mientras se retorció de un lado a otro, miro hacia abajo, a la Tierra, y vio allí mucha miseria y desgracia, vio hambre y enfermedad, vio muerte. Un grito llegó hasta ella: había muerto en ese momento la madre de un recién nacido que ahora se encontraba desnudo y desamparado. No había ni una sola persona cerca del niño. Entonces vio como un puma pasó decía: “No te comeré porque eres pobre (...) que desamparado están los seres humanos al nacer”. Un cóndor pasó volando y se puso al lado de la criatura que sollozaba. Y dijo: “Ay, pobre hombre nuevo. No te destrozaré, porque eres más pobre que mis hijos (...)”. La zorra corría tras una liebre y la alcanzó justamente donde estaba el niño: “Mira que pobre esa criatura, sin madre, sobre todo recién nacido. Niño varón, a ti tampoco te haré nada”. Y así, muchos animales ansiosos de cazar una presa se acercaron, pero no le hacían daño al niño que gemía, porque todos pensaban en sus propios hijos. Entonces, cuando el pequeño desamparado comenzó a llorar desesperadamente de hambre y de frío, la deidad femenina bajó del cielo, a la tierra, lo tomó en sus brazos y voló con él a la estrella donde vivían. Allí le dio calor al niño y lo acomodó amorosamente. De inmediato, la boquita hambrienta bebió y trago con tanta premura la leche que sonaba como si chasqueara la lengua (...) la leche le corría por todo el cuerpo y la tiñó de blanco. Súbitamente dijo: “Seguramente en la tierra hay muchos niños que tienen sed y hambre. A ellos les daré de mi buena leche”. Y así comenzó a exprimir sus pechos, de modo que la leche se elevó en altos chorros y formo un arroyo en el cielo (...)” que los mapuches conocen como Wenulewfü o “rio de arriba”, y que identifican con el nacimiento de la Vía Láctea (Piña: 2021, pp.35-36).

De este modo la primera función de estos epew es explicar no sólo el origen del cosmos, sino de otorgarle una explicación a los elementos y entidades naturales que rodean la vida los mapuches configurando un sentido de orden y racionalidad al entorno en el cual viven. Así, por ejemplo, el epew referido a las características del árbol Ñirre, de la serpiente, o del pato Huala que pueblan el Wallmapu: “Hubo una época en que los mapuches se olvidaron de Antü, el sol. No lo invocaban ni lo recordaban, ni tampoco le hacían rogativas cada doce meses.

Mientras en el valle embrujado -que ahora dicen Encantado- los pillán comenzaban una larga y furiosa batalla. Se tiraban rocas de fuego y de las cuevas salía un polvo negro (...). La tierra comenzó a arruinarse, pero Antü se negaba a iluminar el campo. Danzando furioso sobre las piedras se encontraba uno de los pillán, el Trauko. Con rabia saltaba sobre las montañas le gritaba a quien era su peor enemigo, Ngen kürüf, el espíritu del viento: “No te salvaras! Esta vez te arrojaré todas las rocas que tenga este volcán.” (...) Entonces la montaña, que era muy alta y estaba cubierta de nieve, decide arrojar todo lo que albergaba en su interior. La lava, le fuego, las piedras, el barro y el humo se desparramaron por el valle y provocaron la destrucción y la muerte (...). Pero nada de esto perturbaba el sueño de Antü. (...) Con todo algunas plantas lograron sobrevivir aferrándose a las piedras. Ocurrió entonces que el Trauko que tenía mejor puntería hizo tambalear a su enemigo. En su caída, la roca arrastro al desprevenido espíritu del viento por la ladera. Rodando y rodando, este Pillán no lograba aferrarse a la montaña a pesar de sus largos brazos. (...) A punto de perderse en el profundo abismo, al espíritu del viento lo salvo su larga barba (...). Sucedió que en el descenso esta barba se aferró a un robusto árbol. Era el Ñirre de raíces muy fuertes, bien afianzadas entre las rocas de la ladera de la Montaña. Entonces, el espíritu del viento habló así al Ñirre agradecido: “Aferraste mi barba y por eso pude salvarme. Ahora te la dejo para que te proteja. Desde ahora, ningún Ñirre sufrirá por el feroz viento que yo provoqué” (Piña: 2021, pp.49-50).

En el caso de la serpiente que consiguió el fuego, el epew cuenta que “cuando Nguéchén creo a los seres humanos, les entregó la tierra y el agua, pero no el fuego. Les prohibió acercarse a las cumbres de los cerros donde ardían llamaradas (...). Pero llegó el invierno muy riguroso. Los niños morían antes de nacer, de alimentarse, se congelaban y los animales comenzaban a desaparecer (...). Movidos por esta calamidad un día los animales y las personas se elevaron en una asamblea para deliberar sobre el fuego y decidieron si se apoderaban de él (..) ‘Si está prohibido para nuestro pueblo ir a buscar el fuego, entonces que lo haga un animal, y de esta manera no vamos contra los designios de Nguéchén. Pero, ¿Quién se ofrece?’ La serpiente, que en aquel entonces aún caminaba erguida trepo a la montaña de fuego (...) Entro agazapada al corazón de la montaña, tomo un pedazo de fuego, y lo colocó en su espalda y volvió a salir. Sin embargo, el fuego quemaba su piel clara, que se volvió negra. Se restregó largamente contra la pared de una roca, de modo que se le despegó la piel y se la saco como si fuera una camisa. En ella enrolló el fuego (...) pero las heridas le impedían caminar erguida, debió arrastrarse. Así se hicieron lo mapuche del fuego. La culebra tenía la sospecha que se olvidarían del agradecimiento y les dijo: ‘Ni el hielo podrá calmar mis dolores. Por eso exijo que ustedes nunca maten a ninguno de mi familia, que respeten mi piel chamuscada que desprendí de mí y que respete mis huevos.’” (Piña: 2021, pp. 65-66).

En el caso de epew sobre el Cuero y el origen del pato Huala encontramos elementos semejantes a los relatos anteriores: “En un hermoso valle cordillerano, en las costas del lago Budi, vivía hace mucho tiempo una niña llamada Huala, que significa pájaro del río. El Ngen del lago de tanto ver sus hermosos ojos negros reflejarse en las cristalinas aguas, se fue enamorando de ella. Un día, mientras Huala tranquilamente estaba sentada junto al agua, una enorme garra emergió del lago y la atrapó fuertemente, arrastrándola a las profundidades. Los gritos de desesperación y angustia fueron escuchados por sus padres y amigos, quienes acudieron a verla enseguida. Pero era tarde: Huala había desaparecido. De inmediato comprendieron que su hija había sido raptada por el Cuero y entregada al espíritu del lago. Ya no se podía hacer nada, porque ese monstruo era invencible. Era el precio que el espíritu del lago por esposar a su hija. Al encontrarse Huala en cautiverio, el espíritu del lago se presentó como un joven buenmozo, que le declaró su amor: ‘Te prometo que te trataré con cariño y dulzura si quieres ser mi esposa para siempre.’ Huala angustiada y sollozando contestó: ‘Yo sólo quiero seguir viendo a mis padres y vivir en el lugar de mi infancia. Quiero contemplar los árboles, las montañas y los valles.’ El joven aceptó su pedido, pero con una condición: nunca debería abandonar el agua. Así fue como tomando su nombre de origen, transformo a la niña en un ave parecida a un pato, pero con patas y alas muy cortas que no pueden volar lejos ni caminar bien en la tierra: sería un pájaro de río que viviría en él eternamente” (Piña: 2021, pp.63-64).

Por su parte Claudio Gay relata un epew referido al origen del viento y las tormentas: “En el caso de los vientos y tempestades, estos son desencadenados por Glonglon, que vive en lo alto de una montaña cerca de (...) uno de los afluentes del río las Barrancas. Es un hombre muy feo y muy estúpido que esta siempre sometido a un sueño letárgico, del que sólo sale para desencadenar los vientos y las tempestades, de los cuales él también es una víctima” (Gay: 2018, p.249).

Más allá de explicar el origen de ciertas características de algunas especies vegetales o animales, estos epew permiten advertir, por una parte, cómo la naturaleza aparece dotada de un carácter caprichoso, impredecible y ambiguo frente a la posición de vulnerabilidad existencial del ser humano que impone un especial deber de cuidado y prudencia. Asimismo, es posible advertir en estos epew ciertos principios de justicia inscritos en la relación con la naturaleza: ya sea de reciprocidad como premio por una acción valiosa (en el caso de la barba que obtiene el Ñirre) ya sea la de una concesión a cambio de un precio que siempre se debe pagar a la naturaleza; de forma que los dones de la naturaleza, contra toda apariencia, nunca son gratuitos e imponen una retribución.

Esta carga también puede ser la celebración regular de un ritual que, al recordar la relación con ese espíritu, renueva y fortalece a su vez a la comunidad. Así, por ejemplo, la peregrinación al hogar del abuelito Huenteyao: “En las rocas de una antigua península, hoy transformada en isla, se encuentra la morada del abuelito Huenteyao, principal espíritu protector del territorio huilliche de San Juan de la Costa. En esta localidad nos hablaron de una congregación ritual que peregrinaba a Pucatrihue desde la precordillera a cien kilómetros de distancia” (Moulian: 2022, p.9).

Con todo, esta narrativa telúrica también sirve para medir el tiempo como el espacio. De este modo el nombre de las estaciones proviene de los ciclos de la naturaleza. Ellas se ordenan según la fertilidad de la tierra: “Tiempo de escasez, hambruna general, época de los brotes eran los nombres para la primavera (septiembre, octubre y parte de noviembre). Cosecha chica, de los productos verdes. Luna de las primeras frutas: en esta época se calentaban las vainas de habas y arvejas (noviembre, diciembre). Tiempo de sol, de los calores, abundancia y cosecha general, tiempo de la siembra (enero, febrero, marzo). Cosecha guardada, saca de las papas. Caída de las hojas del manzano para, otoño, entrada del invierno (abril, mayo). Brotes grises (raquíuticos), luna de ceniza (junio). Entrada de las lluvias, invierno, tiempo de la siembra, luna fría, heladas, escasez (julio, agosto, septiembre). En tiempo remotos se distinguía solamente la época de los frutos silvestres” (Coña: 2017, p.93). Tampoco conocían el reloj los antiguos araucanos[5]. Ellos no preguntaban: ¿Qué hora es?” Sino: “¿Cuan alto ha subido el sol?” (Coña: 2017, p.93) [6]. Para medir las grandes distancias, las carreras de caballo sirven de regla, quiñelefkauello, vale decir “lo que dura la respiración del animal” (Gay: 2018, pp.233-234)[7]. “En Bahía Coique, lago Ranco, en la precordillera de la Provincia de Valdivia, encontramos la evidencia arqueológica del calendario solar mapuche codificado en una piedra ritual llamada antükura (piedra del sol). Una cara principal presenta una inclinación aproximada de 45 grados, sobre la que se ha labrado un canal en forma circular que permite el escurrimiento de líquidos. El punto de entrada de este conducto se orienta hacia el nacimiento del sol durante el solsticio de verano. En la base de la parte posterior de la misma se encuentra una línea que señala el lugar de entrada del sol durante el solsticio de invierno (...) de este modo el sol constituye un ordenador del tiempo y el espacio, que organiza el calendario” (Moulian: 2022, pp.193-194). “Al levante se le atribuye un carácter positivo, se le asocia con la vida y la fertilidad, se le considera limpio y poderoso. Por lo mismo, los actos de propiciación se dirigen al oriente. (...) En contraste, el oeste es considerado negativo, se asocia a la oscuridad, a la muerte al reposo” (Moulian: 2022, p.196). Así, en síntesis, “la relación al sol y a la luna, con los ciclos de la luz, los ritmos circadianos y los procesos estacionales permiten explicar en términos indéxales su uso como indicadores en la construcción de los modelos de tiempo-espacio. Sus movimientos señalan los pulsos del tiempo y marcan el espacio, con un juego de asociaciones que implican a la luz y a la oscuridad, el calor y el frío, la lluvia y la sequedad” (Moulian: 2022, pp. 205-206). De este modo, en la cultura mapuche predomina la representación de una diada, del sol y de la luna como dualidad y equilibrio.

Este “lenguaje” de la naturaleza[8] implica una educación para comprenderlo, como lo recuerda Elicura Chihuailaf, así como una disposición a la escucha que permita advertir sus signos que contienen advertencias, prevenciones y presagios que rigen las acciones de los seres humanos. Como señala de primera fuente el lonko Pascual Coña: “En las noches se observan también las “hachas de piedra” que caen del cielo y a veces la gran bola de fuego que corre como un tizón en cierta altura sobre la tierra y se pierde en el espacio, habiendo recorrido gran distancia. Este fenómeno es tenido por mal agüero: dicen que anuncia guerra, hambre u otra desgracia. Otras veces se eclipsa el sol o la luna, lo que también pasa por presagio malo” (Coña: 2017: p.89). “El meulen como su nombre lo indica, no sería más que un torbellino de polvo en cuyo centro habría una culebra elevándose verticalmente para ganar espacio. Si se les percibe durante una reunión el jefe anticipa una gran desgracia y exclama con animación: ‘viene un malón hacia nosotros.’” (Gay: 2018, p.248). “El empaldecimiento del sol suele ser interpretado como el resultado de una pugna entre Antucherove y el Alhue que lo está persiguiendo y atacando con violencia” (Gay: 2018, p.249). “Entre estos fatídicos animales, el Ñandu es aquel que observan con mayor atención, en sus empresas y al que más fe dan. Si en un malón lo ven a su derecha, lo saludan alegremente con gestos, levantando sus brazos de múltiples maneras (...) Si se ha inflado y bate las alas o cambia de lugar significa que los ha escuchado, pero si se desinfla o agacha la cabeza, es signo de desgracia y emprenden marcha atrás, y lo mismo hacen cuando oyen cantar a un ave nocturna” (Gay: 2018, pp.259). Lo mismo sucede con el chucao “cuando su canto pronuncia taortaortou en vez de chitleil, lo cual es buen augurio” (Gay: 2018, p.259). En el caso del queleuqueleu, una especie de halcón, “como es un pájaro audaz y de gran coraje, recoge sus excrementos depositados en las rocas y hacen con ellos un ulpo que dan a beber a sus caballos, con la idea de que sus cualidades le sean transmitidas” (Gay: 2018, p.260). “El pájaro meru es muy temido, ya que, si canta en una casa, predice, infaliblemente la muerte de uno de sus habitantes o de alguien de la vecindad, y si hay un enfermo, preparan los objetos para el entierro” (Gay: 2018, p.260). “Si un tábano entre en una casa y nadie puede atraparlo, se ponen a llorar, porque creen que un pariente ha muerto” (Gay: 2018, p.260). “Un zorro que pasa a la izquierda es mal signo y a la derecha es victoria” (Gay: 2018, p.260). Así en general, el vuelo de las aves o la dirección de un cuadrúpedo al huir (sobre todo si se trata del zorro) son para los mapuche advertencias buenas o malas e interpretan su significación conforme a principios tradicionales.

Con todo, la relación con los animales no es solo de presagio o de encarnar espíritus o totémica, como veremos más adelante, sino que marca el rito de pasaje y de transformación virtuosa o ruinoso de los seres humanos. Así en el relato que figura en carta de Higgins a Jauregui de 22 de noviembre de 1776 se señala que “los guerreros de Catrirupay y Curilemu que derrotaron a Ayllapangui armados de lanzas y de colete se presentaron a la guarnición de Purén frente al maestro de campo, dieron una voz unos cincuenta jinetes para escaramucear en la frente de todos y manifiestar la cabeza Ayllapán en la punta de una lanza, repugnando por mi parte de este bárbaro obsequio, les hice desistir procurando escusar este paso. Palabras más o palabras menos, el cadáver del más grande de los pangui (león) fue vejado, humillado y expuesto al escarnio para impedir que su espíritu ascendiera convertido en halcón hacia el mundo de los antupaiñamcu (halcones del sol)” (León: 1999, pp.220-221). Estas formas de hermandad totémica juegan así también un rol moral como premio a una existencia ética virtuosa en la cultura mapuche.

Otras veces se trata de “conversaciones” que se traban con esos animales, por ejemplo, el caso de ciertas especies de ranas: “A esta clase pertenece la ranita de Darwin, la rana rugidora, el Llinqui y el Pononó. A esta último no se le ve nunca; queda enterrada en el pantano. Pero habla con la gente. Le pregunta: ‘¿Cómo te va?’ ‘Pononó’ (bueno no) contesta. Siguen preguntándole ‘¿Y tu familia?’ ‘¡Bueno, no!’ replica. ¡Muchas preguntas le hacen, a todas contesta con su ‘bueno, no!’.” (Coña: 2017, p.123.).

LA IMPORTANCIA DE LA RITUALIDAD EN LA IMPRONTA DE LA NATURALEZA SOBRE LA CULTURA

El Nguillatún –el rito más importante en la cultura mapuche que toma su nombre de una rogativa en honor a Nenguechén– releva esta importancia central de la naturaleza en la forma como se estructura este rito, el que imita en su danza circular entorno a un altar, el rewe (que significa lugar de la pureza), el movimiento circular del cosmos y, en general, de la vida: “El purrun o baile en el Nguillatún, reproduce este movimiento circular de los días, de las estaciones, de las relaciones entre mundo y cosmos” (Moulian: 2022, p.73). El giro del cosmos en su orientación simbólica al oeste, la consagración del levante – el Puelmapu, que es también el Tripaiantu (donde nace el sol) que simboliza la fuente de la vida– y cuya trayectoria hacia el oeste –Lafkenmapu, que es también el Konünantu (donde muere el sol)– simboliza el curso de la vida hacia la muerte, hacia la cual se debe navegar. Por este motivo los entierros y cementerios están ubicados cerca de las riberas de los ríos y cursos de agua[9] [10]. “El arco de la vida que observamos en el triple culto, se levanta en el oriente, cubre el mundo y descende en occidente. Como “ciclo” este arco significa precisamente: ‘nueva vida después de la muerte’, esto en referencia a la economía agrícola (la semilla cae en la tierra, muere y produce nueva vida), como también la economía ganadera (la huilancha o víctima sacrificada, que recibe un entierro ritual y asegura la nueva crianza del ganado considerándola como resurrección) y aún hace referencia a la comunidad humana misma (que a través de la muerte, entierro y culto a los antepasados se renueva constantemente)” (Kesse: 1982, p.278).

Esta ceremonia con su carácter circular simboliza pues la renovación del ciclo de la vida y de la muerte, el que está especialmente representado en el We tripantu o ceremonia de la renovación que se realiza en el equinoccio de invierno y que consiste “en la rogativa que se hace vuelto hacia el oriente donde habita Ngenchén” (Chihuailaf: 2017, p.53). Esta posición central de la naturaleza para la ritualidad mapuche también esta simbolizada por el lugar central que ocupa el árbol de canelo – árbol sagrado– en un lugar específico del entorno natural que es el nguillatuhue o lugar del Nguillatún. El árbol simbólicamente une con sus raíces y su enraizamiento el Minchemapu (mundo inferior), el Nagmapu (mundo superficial) y se proyecta hacia el Wenumapu (cielo o espacio de arriba), comunicando estas tres dimensiones. A su vez los participantes durante la ceremonia llevan una rama de maqui” (Coña: 2017, p.379). Por su parte, durante el rito, la machi recuerda esta acción divina de la naturaleza en su plegaria (Coña: 2017, p.344.). Del mismo modo, Bacigalupo menciona esta función comunicante del rewe en su nexa a la naturaleza: “Algunas machis ponen un Llang-Llang a un arco hecho de boqui en forma de arco iris (relmu) sobre un rewe para representar su íntima conexión con los espíritus del bosque, especialmente con los espíritus dueños de la naturaleza que encuentran en sus visiones” (Bacigalupo: 2007, pp.55-56). De este modo, el rewe es un símbolo religioso empleado como elemento mediador en la comunicación con los seres humanos, deidades y espíritus. En lago Ranco y Río Bueno “el rewe debe confeccionarse con ramas de avellanos y especies seleccionadas por la flexibilidad de su madera. Estos son cubiertos con flores y dispuestos en el centro del nguillatuwe o lugar de ceremonias, de manera de levantar un portal este-oeste” (Moulian: 2022, p.63).

Del mismo modo el movimiento del sol también marca otros ritos por ejemplo el Pillañtun, que es una oración que se lleva a cabo en las mañanas “poco antes de rayar el día sale la machi de su casa y se para al pie de su rewe” a rezar (Coña: 2017, p.346). Cabe señalar que el rewe [lugar de la pureza] es un altar formado por un tronco escalonado hacia el cielo que conectan el mundo material e inmaterial, constituido por elementos de la naturaleza: el árbol de canelo, ramas de maqui, laurel, coligüe y varas de avellano (Moulian: 2022, p.63). “En el caso de las comunidades del Lago Maihue, Nalguehue y Tringlo, entre otras, el rewe corresponde a un arco trenzado de flores que representa al arco iris, situado en el centro de las canchas de nguillatún huilliche (...) ilustra de manera ejemplar el sistema de coordenadas simbólicas que ordenan el mundo mapuche. Su emplazamiento y materialidad hace ostensible el diseño imaginario del espacio. Enunciados performativamente a través de su centro y orientación, en él se intersectan dos ejes que se articulan de modo circular, desplegando en un sentido vertical el primero y en un sentido horizontal el segundo. El primero vincula los niveles de la Miche Mapu (mundo inferior), el Nag Mapu (mundo superficial) y el Wenu Mapu (mundo de arriba). Y, por otra parte, el Puel Mapu (territorio al oriente) y el Laken Mapu (territorio al poniente)” (Moulian: 2022, p.84). De este modo, a través del umbral se desplazan y circulan los Ngen Mapu y

la comunicación con estos, lugar de encuentro “sagrado y punto de interacción entre hombres y espíritus. Los kamasakos dicen que es una representación del arco iris o relmu, el camino al cielo” (...) Así lo hemos registrado en el nütram recogido en la comunidad de Alepue, donde el arco iris que se levanta en una caída de agua o trayenco, constituye una vía por la cual se produce la sustracción de las almas” (Moulian: 2022, p.31).

En lo que importa, el rewe cumple además una función estructurante de la identidad de la machi que se articula a partir de su relación con este altar, y éste a partir de su relación con la machi. Como señala Pedro Cayuqueo: “El rewe y la machi están directamente conectados, uno no puede vivir sin el otro. Y cuando la machi está mal o el rewe limitado en su función ceremonial, se afectan mutua y gravemente en lo físico y espiritual.” (Cayuqueo: 2018, p. 146). Allí toca la machi su kultrun y sus rogativas rezan así: “Hoy, pues, me levante antes del amanecer a hacerte rogativas, porque tenía una visión. Benignamente me escucharás; soy tu machi, y en el sueño me has ordenado: ‘Antes que aclare, te levantarás’ (...) ‘Antes del alba os hago rogativas o ulmenes, de las alturas. Vosotros tenéis, nguillatunes en el cielo, o seres divinos; lleváis enarbolado vuestra vistosa bandera. ¡Qué bonita está al relumbrar sobre la tierra! Tu haz salir tu antorcha para que sea iluminado todo el mundo; traes el toro hermoso insignia del Nguillatún que te ofrecen los varones celestiales” (Coña: 2017, pp.346-347.) En el Nguillatún la machi relata con sus visiones cosas extraordinarias y de alto valor simbólico que acontecen con la naturaleza, por ejemplo “saliendo del volcán ha bajado un toro negro que habla y dice que va a hacer desbordar el mar” (Coña: 2017, p.368). Estos presagios y anuncios no solo recuerdan el lugar central que tiene la naturaleza en la subsistencia y la cultura mapuche, sino que más específicamente interpelan a los miembros de la comunidad a observar el Az Mpu. Ahora bien, este rol mediador que juega el ritual en el proceso de renovación de la naturaleza y de su relación con el ser humano aparece también relevado en algunos cantos. Por ejemplo, el canto Künatuwun:

“Debes animarte, tienes que motivarte,
hermanita hermana, hermanita. S
se está iniciando la ceremonia para despertar al mundo,
se está haciendo despertar a la Tierra,
están ustedes Kalfumallen de la Tierra
están ustedes Pillañkusche de la Tierra”
(Canio & Pozo: 2019, p.54).”

La acción del ser humano, pues, no está separada de la naturaleza o es indiferente para ella, sino que juega un rol de sostén del mundo. De hecho, la palabra kultrun que significa “universo” es también la palabra utilizada para identificar el instrumento que porta la machi durante el nguillatún. “La machi, al tener asido en su mano el kultrun, está sosteniendo simbólicamente al universo”[11] (Chihuailaf: 2017, p.39). Así el ser humano que, con su acción, simbolizada por el ritual, “porta en sus manos” a la naturaleza. De cierta manera, en el pueblo mapuche hay conciencia de que el destino de la naturaleza también descansa en el hombre. “Por eso con las palabras de nuestro hermano Millamán, decimos también: No solo protegemos los árboles sino también los fuegos del universo y de la Tierra que permiten la vida” (Chihuailaf: 2017, p.188).

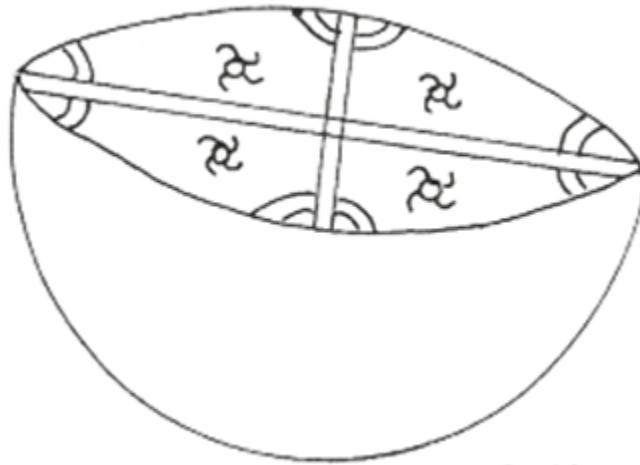


Imagen
El Kultrun

Es probablemente debido a esta fuerte impresión de los grandes fenómenos de la naturaleza, es que la tradición oral de los cuentos y relatos en la cultura mapuche contenga también un rendimiento normativo asociado a ciertos deberes de conducta frente a la naturaleza. Por de pronto esta fuerza “repentina y devastadora” de la naturaleza que aparece en los mitos de la creación supone un constante recordatorio de la vulnerabilidad de la condición humana frente a la naturaleza, y la imposición de un exigente standard de cuidado o prudencia, unido a una atención incesante al más mínimo cambio en los fenómenos naturales que pueden desencadenar efectos trágicos sobre el ser humano. En este sentido los epew -como las fabulas para el mundo occidental- contienen en la cultura mapuche exigencias normativas específicas asociadas a ciertos deberes de conducta frente a cada ente de la naturaleza. Así, por ejemplo, respecto del agua que es fuente de vida, también puede ser relacionada a la muerte, en la típica ambigüedad axiológica que caracteriza la naturaleza para la cultura mapuche. Es el caso del epew del Cuero, que rapta y ahoga a los niños y que impone un deber de precaución constante frente a las lagunas, lagos, ríos y cursos de agua: “Usualmente flotan enrollado y no parece sino un cordero gordo. Pero cuando ve niños, se desenrolla silenciosa y suavemente, y se tiende a lo ancho como pellejo blanco y suave. Entonces, si un niño se sienta en él, se desdobra y se cierra para llevárselo al agua. Los viejos dicen que el pellejo se alimenta de los cálidos cuerpos infantiles y así se desarrolla. No tiene patas, sino sólo una especie de dientes en su contorno que son afilados como cuchillos. En realidad, le gustaría devorar, roer y chupar tres niños al día. En el Lolog había un niño que jugaba con otros niños junto a la ribera. Ellos vieron cómo se acercaba flotando el pellejo y, alegres, quisieron atraparlo. Pero el pellejo se acercó, se extendió y el niño gritando feliz se sentó en él. Sólo quería descansar de tanto jugar. Súbitamente, el cuerpo se dobló, se cerró y desapareció en el lago. A los gritos de los niños acudió corriendo la madre. Corrió a lo largo de la playa gritando y llorando. Pero el pellejo ya estaba en el centro del lago y pronto ya no se le vio más. Al día siguiente, los huesitos roídos del niño se encontraron esparcidos frente a la puerta de la ruca” (Koessler-Ilg: 2018, p.25).

Si a veces los elementos de la naturaleza imponen deberes de cuidado, otras veces imponen la exigencia de un rito que puede traducirse en construcciones monumentales. Quizás ello proviene de la idea de debilidad de la condición humana y la de un “mundo animado por fuerzas potentes, activas y poblada de genios feroces, sobrenaturales y de una inteligencia superior, cuyo rol es arbitrar sus destinos y a quienes ha de rendirse culto como testimonio del sentimiento de su propia inquietud” (Gay: 2018, pp.235-236). En el caso de Nguillatún es también el recordatorio que hace la machi o el lonko, según quien lo dirija, del deber de recordar las costumbres y usos tradicionales (Az Mapu) a los miembros de la comunidad, como la de honrar a Ngenchén constantemente del cual su subsistencia depende. Dice así la rogativa a Ngenchén: “Aquí estas, aplastador del

río, (...) río Azul, danos los productos del campo, favorécenos con todo nuestro sustento. (...) Hoy pues celebramos el Nguillatún en obsequio tuyo; favorécenos con todos los alimentos; hay todas clases de productos como trigo, arvejas y papas. (...) Ten piedad de nosotros, porque tú nos has engendrado” (Coña: 2017, p.381). Por su parte el culto al sol (Antu), dedicándole veneración se manifiesta cotidianamente: “Por la tarde, cuando se acuestan, saludan con respeto, diciendo: ‘coni chao nuestro padre se acostó’. Y en la mañana, cuando se aparece y arroja sus primeros rayos de luz manifiestan su contento con gritos de alegría, pidiéndole fervorosamente gracia y piedad de su situación para que puedan conservar sus mujeres, niños, caballos y todas sus posesiones” (Gay: 2018, p.241). Incluso en los gestos más cotidianos, como al tomar chicha, “salpican la parte de su chicha, sacudiéndolo el vaso a su dios antes de comer” (Gay: 2018, p.241).

Con todo, ciertos entes y elementos de la naturaleza pueden estar asociados ya sea al bien o el mal. Es el caso del huecuvu, que está asociado a ciertos hitos de la naturaleza como las cuevas, a un sapo o culebra que es la forma que puede cobrar este espíritu maligno cuya figura original corresponde a un niño de 2 pulgadas. (Gay: 2018, p.244). De ahí que estos animales como estos lugares (las cuevas) sean lugares que causen respeto e incluso terror, pues cumplen una función simbólica de ser representativos del mal dentro de la díada axiológica del universo mapuche. Otros eventos, como las tormentas, también generan terror, recogimiento y la búsqueda de protección pues significan que se libran violentas batallas entre los espíritus difuntos. (Gay: 2018, p.241).

Entre estos eventos o sitios de significancia normativa, figuran las piedras: “unos fetiches, representados por piedras brutas llamadas pentuwe, y que probablemente son restos de su religión primitiva. Son simples piedras puestas como hitos en las cordilleras, que es el lugar de las grandes tormentas. Todo viajero que se aventure por esos parajes solicita a estos dioses protectores su gracia en contra de las tormentas y a favor de su malón, o de cualquier proyecto comercial”[12] (Gay: 2018, p.250). “En las cordilleras se encuentran muchos otros pentuwes, y las ofrendas para ellos varían según las ideas de cada viajero: algunos las depositan en los huecos de los árboles o al borde de las rutas peligrosas, y seguramente ninguno cruzaría un río torrentoso sin cumplir con este deber de negociación” (Gay: 2018, p.252).

La noche por su parte también es digna de respeto: “Los Kalku o brujos que están en relación con los espíritus de las tinieblas, principalmente con el huecuvu -solamente salen de noche” (Gay: 2018, p.254). En cambio, durante el día viven sus reñu (cavernas de brujo), algunas de las cuales están ubicadas en Pitacun, Pichol y entre los ríos Malalgüe y Chalcay (Gay: 2018, p.254). Las muertes que no han sido por accidentes naturales o en combate, suelen ser atribuidos a algún sortilegio maléfico de estos brujos sobre un paciente.

Los volcanes, por su parte, son montañas sagradas, “no tanto porque vean en ellos la boca del infierno (...) sino porque los creen habitados por caciques malvados e irritados. Les tienen un respeto (yewen) tan grande que no se atreverían nunca a escalarlos (...)” (Gay: 2018, p.256).

Entre las especies vegetales, “los araucanos tienen un árbol consagrado el voighe, que los españoles llaman canelo por el sabor fuerte y picante de su corteza. Por la gran veneración que tienen hacia ellos, los mapuches a menudo coronan sus cabezas con sus hojas y los mensajeros y embajadores llevan siempre en la mano un ramo cuando van a un parlamento de paz; también se usa por devoción en la cama de los enfermos y casi siempre se hacen las ceremonias bajo su sombra, sobre todo dos sacrificios. El mago encargado de ellos gira a su alrededor y lo riega con sangre sacada del corazón de la víctima y luego hasta la punta de este árbol, sacude con fuerza, bebe la infusión excitadora de su corteza y masca sus hojas” (Gay: 2018, p.265).

Otro caso esta referido al espacio geográfico de río Bueno, Lago Ranco y Maihue: “El espacio ancestral de Wenuleufu [como se le conoce a esta zona geográfica en mapzungun] ha devenido Ngen Mapu (espacio con espíritu) pues los astros son personas que han devenido espíritus tutelares del río. El Ngen Hunteyao en Pucatrihue, el Ngen Krituante en el caso de Maihue y el Ngen Juanico, en el caso de la comunidad de Nolguehue. Los dos primeros entraron a cuevas (renü), que si bien son medios de acceso al Michemapu, se consideran vías que conducen al Wenumapu” (Moulian: 2022, p.26). “Si bien los ngenmapu velan por los intereses de los miembros de la comunidades, son celosos de sus atenciones rituales y castigadores de las faltas y transgresiones. De allí el cuidado que deben mantener los kamaskos” (Moulian: 2022, p.27). Del mismo modo

en estas comunidades, “se encuentra ritualizado el viaje [o peregrinación] a los espacios de manifestación del “poder”, un patrón corriente en la cultura mapuche huilliche” (Moulian: 2022, p.28). Por ejemplo, en la isla Huapi, Lago Ranco, los comuneros visitan el cerro Treng Treng, punto más alto de la isla, donde habitan Tripayantü y Ngillifma. En cambio, en el caso de los kamaskos del Nolgehue y Maihue se dirigen hacia los renü ubicados en las inmediaciones de las comunidades donde se ubican Kinuante y Juanico. “El principio de estructuración dual marca la configuración de estos espacios. En Maihue, se compone de dos cuevas colindantes labradas por la acción del agua que se filtra por las paredes. En ellos reside Kintuante, espíritu tutelar y su mellizo, Keilenwentru” (Moulian: 2022, p.30).

De este modo, “su desplazamiento enfatiza la importancia de la topografía sagrada como espacio de la manifestación de las fuerzas y entidades espirituales que, pese a ser ubicuas, se encuentran localizadas, emplazadas materialmente en el paisaje” (Moulian: 2022, p.28) Así, “los sitios donde residen los ngenmapu son uno de los componentes del paisaje simbólico que muestra un carácter orgánico (...)” (Moulian: 2022, p.28). En lo que importa, para el antropólogo Rodrigo Moulian, estos espacios “se activan” a través de rituales de solicitud y acción de gracias que se organizan anualmente. Se trata de ritos que constituyen instancias de interacción con los Ngenmapu: antepasados y fuerzas de la naturaleza unidos. “El protocolo de acción ritual que desarrollan los kamaskos supone una realización de oraciones y entrega de ofrendas en estos (...) puntos. La paridad en la realización de las acciones constituye aquí una pauta generalizada” (Moulian: 2022, p.30). De este modo la cultura mapuche “concibe el paisaje como un entorno espiritualizado y abierto a la interacción entre los diversos niveles del universo. La topografía es aquí reflejo de la cosmología en tanto se encuentra revestida de múltiples puntos de conexión entre estos estratos que configuran el mundo. El termino konünwenu, por ejemplo, significa en mapudungun “entrada al cielo” y refiere a diversos espacios naturales que se consideran vías de acceso hacia el mundo de arriba [Wenumapu].” Así, “cuevas, ojos de agua, cráteres volcánicos, troncos huecos, zonas pantanosas, conocidas como walves se inscriben como potenciales ejemplares de esta categoría” (Moulian: 2022, p.64). De esta forma la naturaleza es la vez cósmica e intersticial. Todos elementos numinosos, es decir, “revestido de poder y misterio que caracteriza lo sagrado, por lo que demanda una actitud de cuidado y respeto” [13].

EL AZMAPU

La cultura mapuche ha generado una suerte de código consuetudinario de derecho ambiental: el Az Mapu. Esta palabra está compuesta de dos partes: Mapu que significa tierra, y Az que significa “rostro” “orden”. Dicho de otro modo, la locución Azmapu puede traducirse como el “rostro armónico de la tierra”. Como señala Elicura Chihuailaf el Azmapu comprende entonces las costumbres de nuestra Tierra, el rostro de nuestra cultura” (Chihuailaf: 2017, p.48). Este conjunto de reglas no sólo regla las relaciones entre los seres humanos sino con la naturaleza, desde las conductas más simples hasta las más complejas. El Az Mapu nos lleva a entender la ética en su sentido etimológico fundamental: como ethos o manera de estar en el mundo, como un “modo de caminar” al que hace referencia Elicura Chihuailaf (2017, p.45). De este modo, el Azmapu es un conjunto integrador de los seres humanos y no humanos, en normas que aseguran los ciclos de la tierra. Como señala asimismo Elicura Chihuailaf: “Es nuestro “deber ser” en el Nag Mapu, la tierra que andamos, el espacio territorial que reproduce la Wenu Mapu, la tierra de arriba. Son las normas que ordenan la reciprocidad, el espacio en el que es posible alcanzar el intercambio con el fin de otorgarles continuidad a los equilibrios duales que dicen relación, por ejemplo, con el día y con la noche (...)” (Chihuailaf: 2017, p.48).

Este “derecho de la naturaleza” se organiza, por su parte, en cuatro pilares de acuerdo a Elisa Loncon (2023, p.62): 1. El Az mogen: El conocimiento de la naturaleza. 2. El Normogen: las normas de la vida que rige la relación entre las personas como con la naturaleza. Es decir, pautas de relación que debe tener la gente con la naturaleza que es, al mismo tiempo, la aplicación del orden de la naturaleza misma. 3. Kúme mogen: El “buen vivir”, el modelo de vida que propone vivir en armonía. 4. El Itrofillmogen: “El conjunto de las formas de vida”,

palabra ocupada para designar individualmente cada forma de vida como el conjunto sin fracción que se conoce como “biodiversidad”. Como señala Elicura Chiuailaf: “El Itrofillmogen puede ser traducido en el mundo contemporáneo y científico como biodiversidad. De acuerdo con su etimología se distinguen tres raíces: Itro, que indica la totalidad sin exclusión. Fill: que indica la integridad sin fracción. Y Mogen: que significa la vida y el mundo viviente” (Chiuailaf: 2017, p.50).

A su vez, todo lo anterior, está unido en una relación de causalidad que conduce cotidianamente lo que se llama Kūme mogen: o “buen vivir: “Si los ríos corren hacia el oriente es que viene días de sol; si lloran hacia el poniente es que viene días de lluvia. Si el kilkil, una lechuza se hace oír cerca de la casa es que amanecerá con neblina. Si el aroma se encierra en el bosque y es allí intenso el olor de las flores y de las hierbas medicinales es que lloverá” (Chiuailaf: 2017, p.39). Se trata pues de normas de conductas que surgen de una observación atenta y cotidiana de la naturaleza: “Somos aprendices, en este mundo de lo concreto, de lo visible pero ignorantes de la verdadera energía que invisiblemente nos habita, nos mueve y que prosigue su viaje en un círculo que se abre y cierra en dos polos que lo unen: el origen y reencuentro en un Azul” (Chiuailaf: 2017, p.61). “A mayor silencio, y consiguiente contemplación, más profunda será la comprensión del lenguaje de la naturaleza y, por lo tanto, mayor será la capacidad de síntesis de los pensamientos y de sus formas con la que vamos fundamentando la arquitectura de la poesía, el canto necesario para convivir con nosotros mismos y con los demás” (Chiuailaf: 2017, p.66).

Ahora bien, las normas de conducta (Normogen) que integran el Azmapu se traducen en general en una variedad de deberes de mayor o menor intensidad de respeto (yewen) frente a la naturaleza, reciprocidad (welukeyuwun), integralidad (chegen) y unidad (kiñewun). A su vez el “mal” (kūtran) corresponde al desequilibrio entre la persona y su ambiente que se manifiesta en el quiebre de las relaciones sociales (conflictos) como en el desorden orgánico (enfermedades). De este modo, el Normogen no trata solo de normas sociales, sino aquellas que la naturaleza impone. Ellas, por cierto, se basan en una concepción equívoca e ignota de la naturaleza, más precisamente en una ontología de lo incierto: “La religiosidad mapuche es, muchas veces, reflejo de una tremenda inseguridad existencial” (Barreto: 1992, p.19). De este modo, cualquier accidente es interpretado por los mapuches como una consecuencia de infracción a un deber de respeto y presagia una tragedia. Esto lleva a que la vida social mapuche sea extremadamente normada y formalizada hasta en sus más mínimos detalles[14].

Consecuentemente, el bienestar –y más precisamente el “Bien”– en el mundo mapuche no corresponde a la noción moderna de progreso, sino a la mantención del equilibrio con el entorno y a volver a encontrarlo cuando este se pierde. De ahí que el “Mal” en la cultura mapuche, que es causante de enfermedades y muertes, tiene un origen social: él es precisamente el resultado del quiebre del equilibrio y de la armonía con la comunidad y su entorno[15]. Como señala Elicura Chiuailaf, “Nuestras comunidades continúan aplicando nuestro concepto de ItrofillMogen, en el cual el motor de la sociedad no es la búsqueda de un crecimiento económico o rentabilidad extrema, sino el equilibrio que sólo puede entregar una interacción de reciprocidad económica, cultural y sociedad” (2017, p.50).

Una serie de mitos y leyes (epew) permiten el traspaso por vía oral los deberes de conducta asociado a espacios naturales que adquieren un carácter “sagrados”. Esta serie de mitos están de una y otra forma vinculados al origen de los mapuches que se traduce en una veneración y respeto por las montañas (Pillan), por los cursos de agua (Ko), por formaciones de bosque antiguos (Mawida, menoko) especialmente importantes para la renovación del agua y mantenimiento de los ecosistemas. Ello arranca desde el mismo mito fundacional del origen del mundo para el pueblo mapuche. De un punto de vista ritual, la espiritualidad mapuche –como hemos visto– se organiza en torno a un ser creador (Negenchen). El principal rito mapuche nguillatun obtiene de esta divinidad superior su nombre y, sobre todo, la ceremonia es un recordatorio de las tragedias que amenazan a las comunidades mapuche en caso de no respetar el Az mapu, cuya observancia asegura la reproducción del sistema social mapuche. Como señala Elicura Chiuailaf: “Es el Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo (...)” lo que como un todo “implica lo denominado

social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural” (Chihuailaf: 2017, p.48). De esta forma, el Azmpu vela por la energía que sostiene y sigue sosteniendo el universo – kultrun- desde donde viene la vida. (Chihuailaf: 2017, p.185). Como señala asimismo José Bengoa: “En el nguillatún, la machi pronostica siempre catástrofes que vendrán sobre el pueblo, tales como sequías en la agricultura, pestes en animales, lluvias torrenciales o cataclismos sociales como guerras y muerte. Señala a continuación de que estas calamidades se deben a que el pueblo ha abandonado las costumbres, la tradición,” es decir el Azmapu (2019, p.126). Con todo, la machi a través del sacrificio que se realiza en el nguillatún -y que representa simbólicamente el sacrificio de la comunidad- indica “que es posible doblegar el sentido trágico de la naturaleza” (Bengoa: 2019, p.126) a través de la observancia de la “ley que se debe cumplir para que continúe el equilibrio, para que exista un desarrollo armonioso de la vida en el Azmapu” (Chihuailaf: 2017, p.364).

Pero la religiosidad mapuche no sólo tiene rasgos monoteístas, sino también adquiere formas de “animismo” que tienen eficacia normativa en la cultura mapuche. Dicho animismo está compuesto por un panteón de espíritus: los Ngen (que significa “dueño”) y que corresponden a los espíritus tutelares de los elementos de la naturaleza: bosques, humedales, curso de agua, volcanes, etc. “Los primeros cronistas entregan una imagen preferentemente animista de la religiosidad mapuche. Serían de este tipo la creencia en los pillanes, fuerzas espirituales de diverso tipo y naturaleza que viven en los volcanes – específicamente- y en los seres vivos de la naturaleza. El guerrero que moría en la guerra se reencarnaba en pillán y moraba en los árboles, los animales y en los volcanes. La naturaleza aparece llena de fuerzas espirituales, en relación con el ser humano” (Bengoa: 2019, p.101.). Fuerzas espirituales que pueden alternativamente benéficas o maléficas. Así, los ngen son impredecibles, y así como son fuente de bienestar pueden causar daño. Este carácter impredecible explica un exigente “deber de cuidado” frente a estos ecosistemas tutelados por los ngen. De esta forma la relación adecuada a los distintos ecosistemas adquiere una dimensión “sagrada”. “Los ngen son espíritus dueños de la naturaleza silvestre cuya misión es cuidar, proteger, controlar y velar por el equilibrio, continuidad y permanencia de la naturaleza” (Course: 2011, p. 72).

En lo que importa, lo relevante no es si el ngen habita todo o parte de un bosque, sino su dimensión pragmática: los deberes de conducta que impone y que se expresa en una diversidad más o menos intensa de formas de respeto (yewen). En la especie, este estatuto normativo se refiere especialmente a las formas de vida (itrofillmogen) de cada territorio y su identidad. Dicho de otro modo, se trata de un estatuto de normas que no es separable de un cierto ecosistema en particular con el cual se ha generado una relación de equilibrio y que se cristaliza en una narrativa mítica (epew). Es por este motivo que la sociedad mapuche no se organiza ni nunca se organizó en una gran civilización sino de forma horizontal en comunidades (lof) inseparables de un cierto medio ambiente, que se organiza en torno a pisos ecológicos que dan nombre a los distintos grupos: puelche, pewenche, lafkenche, etc.

EL CASO DEL MEDIO AMBIENTE CIRCUNDANTE A LAS COMUNIDADES MAPUCHE DE COÑARIPE, LAGO CALAFQUÉN: UN ESTUDIO ETNOGRÁFICO[16] Metodología

A fin de comprender el rendimiento normativo que tiene la naturaleza en la cultura mapuche, hemos llevado a cabo un estudio de caso en comunidades de Coñaripe, en el lago Calafquén, Chile. Con este propósito hemos practicado una observación etnográfica de los usos y costumbres de dichas comunidades dotadas de valor normativo en su relación al medio ambiente circundante. El enfoque metodológico utilizado es el propio de la etnografía, por lo que se priorizó las entrevistas en profundidad, conversaciones informales y la observación participante. Desde esta perspectiva se construyen etnocategorías para trabajar los conceptos de “Territorio” y “Ordenamiento territorial”. Estas técnicas de investigación fueron realizadas en contexto mapuche, validando de este modo el nütram (forma de conversación mapuche) como una herramienta

emic[17], para lograr apreciar cómo se revela y aparece espontáneamente su sistema normativo, así como los elementos más relevantes para su comprensión.

En efecto, la etnografía se plantea como un trabajo de descripción en profundidad de aspectos culturales compartidos por un grupo humano dentro de un espacio geográfico, considerando labores, prácticas, gustos, memorias y costumbres (Marcus: 2001, pp.111-127). Por lo tanto, una etnografía será principalmente una interpretación sobre ciertos aspectos de la historia particular que narra un pueblo.

La observación, por su parte, se emplea como una herramienta crucial para lograr comprender las conversaciones y luego poder establecer las entrevistas adecuadas. Esta herramienta equivale a la mayor dedicación de tiempo, puesto que para observar hay que estar ahí, ser parte del paisaje y en gran medida, implica aprender del 'otro'. Por otra parte, la observación participante nos permite vincularnos y ser parte, en la medida de lo posible, de la cotidianidad del 'otro' y comenzar a entender de qué se trata aquello que queremos observar. Por lo tanto, la observación, así como las conversaciones informales, dan el contexto y guía para el desarrollo de la investigación.

Las entrevistas se practicaron a 25 personas de los lof Kunarupu, Culan, Trafun, Pilinwe, Witag, Trapur, Challupen y Tralkapulli, entre ellos kimche (sabios), fvtakeche (ancianos), lonko (jefes) y kona (personas al servicio leal). Las entrevistas se desarrollaron entre marzo y junio de 2022. Las personas entrevistadas corresponden a gente mayor con experiencia respecto a la vida antigua y gente con un compromiso en cuanto al resguardo del entorno; personas mapuches que manifiestan una postura crítica y reflexión en torno a la territorialidad y personas mapuche que pudieran dar cuenta del ser mapuche.

Las fuentes consultadas para la construcción de este documento son principalmente extraídas de las entrevistas anteriormente descritas, dando amplio espacio a que sean sus propias voces las que vayan construyendo el relato. Ellas son fundamentales para la investigación, puesto que de sus registros es que se construye el documento. Una vez realizadas las entrevistas, éstas son transcritas y luego organizadas de acuerdo con las temáticas establecidas según las perspectivas analíticas definidas, transformándose en citas. Con todo, otras fuentes bibliográficas consultadas son aplicadas y se entrelazan en el documento para respaldo de la información expuesta.

Los datos obtenidos han sido revisados, en parte, desde un análisis de contenido, generando núcleos temáticos que permitieron establecer patrones de significado cruciales para la construcción etnográfica. Este aspecto implica tratar de captar los procesos de significación mediante los cuales las personas construyen sus relatos, aportando desde lo subjetivo, una importante riqueza en cuanto contenido. En ocasiones, las relaciones que se hallan en estos núcleos de significado pueden hacer que los objetivos planteados adquieran nuevos alcances, por lo que se está frente a un diseño flexible de investigación (Sautú: 2004). El rol que asume el investigador es el de narrar, transcribir y editar. Se plantea como articulador de una historia que es contada y construida desde diversas voces, sobre la base de una misma cultura, una misma cosmovisión y cosmovivencia.

Respecto a la utilización de mapas, estos fueron elaborados para el presente documento, algunos desde google Earth y otros desde la plataforma Quantum Gis, para la identificación de sitios de significación cultural y normativa. La disposición de la espacialidad propuesta se configura desde una orientación Este-Oeste, asumiendo la forma en que se ordena el espacio y se concibe la territorialidad desde la perspectiva mapuche.

Área del estudio de estudio

El área de estudio tiene como centro el Lof Konarvpy Fvtamapu. Según la regulación administrativa del Estado chileno, actualmente se halla circunscrito a la comuna de Panguipulli, donde se encuentra el poblado de Coñaripe. Se sitúa en el límite noreste de la comuna y la Región de los Ríos a 37 km de la ciudad de Panguipulli y a 15 km del poblado de Licanray en la región de La Araucanía. Desde una perspectiva territorial, Konarvpy pertenece a la identidad Mapuche, la cual se encuentra entre las cuencas de los ríos Tolten y Ayintulheufu (Río San Pedro o Calle-Calle).



Imagen
Lugares considerados en el estudio

Resultados de las entrevistas

Del resultado de las entrevistas fue posible establecer la nominación de dos tipos de lugares relevantes del entorno:

Lugares sagrados, tanto los definidos para uso ceremonial como los espacios naturales sagrados que, al tener una conexión espiritual y religiosa, los convierten en lugares centrales para la cultura mapuche. Por tanto, en esta línea se añaden Peweñentu; Kalvlko Kuf; Mawizantu; y Winkul.

Los lugares histórico-sociales, donde se le suman aquellos asentamientos humanos actuales y los lof colindantes, también es posible observar Trawunrvpy, cruces de caminos y las construcciones Sayel en el Peweñentu.

Para efectos del estudio nos concentramos sobre todo en los primeros tipos de lugares, en virtud de la exigencia normativa que impone a la persona mapuche. Sin perjuicio de los anterior, en la planimetría se individualizan igualmente los asentamientos humanos, en particular los lugares de carácter ceremonial.

Lugares ceremoniales:

A partir de las entrevistas fue posible identificar 23 lugares ceremoniales, muchos de ellos vinculados al volcán:

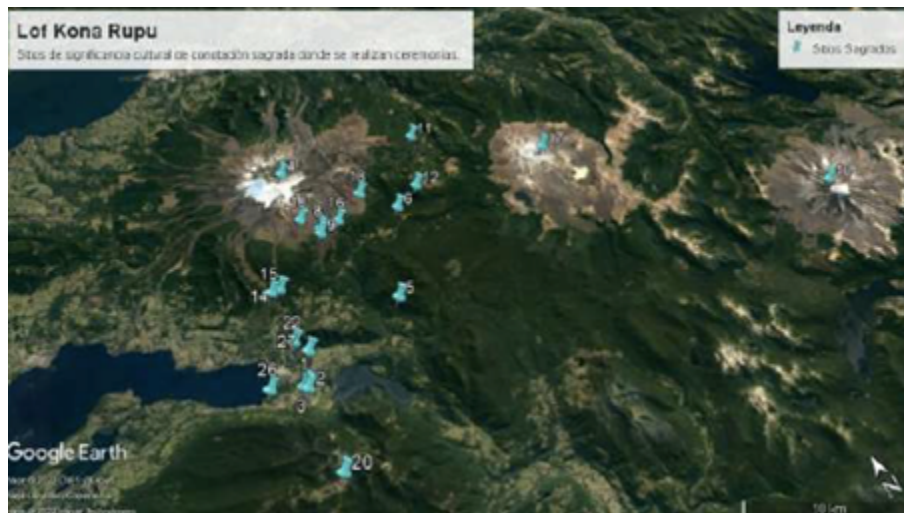


Imagen
Lof Kona Rupu

Entre estos se destaca el complejo ceremonial Lirkay, que cumple una función central entre las comunidades de la cuenca del lago Calafquén. En efecto, el complejo ceremonial Lirkay es el principal espacio sagrado para la cultura e identidad mapuche de Coñaripe. Está compuesto por el Nguillatuwe (N°1 de la planimetría anterior), Ellofwe (N°2) y una Kura (N°3) o piedra particular (Lirkay kura) que le da el nombre al complejo. El Lirkay lelfun o pampa Lirkay, es un espacio abierto que ofrece una amplia perspectiva del territorio, mostrando imponente al Tafvpillañ (N°4). Este lugar guarda vestigio del tiempo primigenio en que se gesta la vida. Lirkay kura o piedra Lirkay es una raíz del Pillañ por lo que a través de ella se mantiene una conexión directa con los antepasados ancestrales y el origen de la vida misma.

Estos espacios están estrechamente relacionados con la presencia de Paillalhafken, el fvtá ngenpin del territorio, de quien se sabe establece su tafv, casa, en Pellaifa Lhafken, lago Pellaifa y cuyo neyen, aliento, recorre el territorio por los Kalvlko o cuerpos de agua, desde los glaciares (N°19) del Tafvpillañ hasta el Fvtalhafken, mar.

Alrededor de los años 20 se dio lugar a una serie de conflictos al interior del lof producto de la tensión ideológica surgida por la influencia de la misión y el Estado que comienzan a establecerse en el territorio. Esto provoca la decisión de mover el Nguillatuwe al extremo oriental de la pampa, quedando en ese lugar hasta el día de hoy. El antiguo Nguillatuwe se encontraba ubicado en las proximidades de la piedra Lirkay, donde actualmente es posible observar un conjunto de arrayanes dispuestos en forma circular, como recuerdo de lo que serían las antiguas ramadas.

Como señala un testimonio:

“Cuentan que una vez el lonko Antimilla decidió trasladar el nguillatuwe a otro lugar con invitados de Pucura y Llancahue. Como resultado de esta transgresión cayó un gran temporal que azotó a toda la comunidad. En menos de una hora subieron las aguas y todos quedaron al medio de dos ríos en dirección norte sur, por lo tanto, tuvieron que devolver el nguillatuwe al lugar de origen y ahí dejó de llover. Los antiguos dicen que esta historia es una de las razones por la cual nunca se debe mover el campo sagrado a otro lugar” (Documento Cementerio: 2006).”

Una vez transcurrida la vida de Paillalhafken, el ngenpin regresa al Konarvpv para ofrendar su cuerpo a la tierra, quedando depositado en el cementerio o Ellofwe (N°2) de Konarvpv. Así la vida que comienza en el Lirkay, que pasa por el nguillatuwe, llega hasta el ellofwe, donde descansa hasta los días de hoy. La ceremonia de nguillatun, recrea en cierta medida, todo el ciclo, comenzando con los ancestros y terminando en el centro como proyección del tafvpillañ. Estos tres espacios darán los componentes al “complejo ceremonial” Lirkay.

Entre los lugares naturales de relevancia cultural y normativa, es posible identificar:

El Tafvpillañ (volcán):

Se trata de uno de los hitos naturales de mayor importancia simbólica para las comunidades de la cuenca del lago Calafquén, conexión que se manifiesta incluso en la forma en que concibe el nguillatun. Para las comunidades del volcán constituye la fuerza latente primigenia desde donde se genera y comienza la vida, al mismo tiempo que es la conexión con los espíritus y los ancestros del lof.

Cómo señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Kunarupu Mapu: “Se dice que en la antigüedad un volcán hizo erupción y de él salió una estrella que cayó como fuego. Tardó un tiempo en tomar forma. También dicen que cayó otra estrella, esta tardó menos en formarse. Una mujer se puso de pie y mientras le estrechaba la mano, un hombre se puso de pie. La mujer llevaba en sus manos semillas, pastos, flores, árboles, árboles frutales, medicinas, piedras, ríos, animales, aves y los linajes espirituales de las personas”.

El Tafvpillañ cuenta con varias conexiones dentro del territorio, lugares que están directamente relacionados con él y su energía, por ejemplo, los Kukau (Nº18), los Peweñ, los areko o eñumko, aguas termales, los achentu (Nº15 y Nº22), y los Pewenenu. Estos últimos corresponden a aberturas en la tierra, que se entienden como raíces del Pillañ que indican ciertos vórtices energéticos y espirituales que comunican ríos y lagos subterráneos con el Pillañ. Los pewenu observados en esta ocasión se encuentran al interior del Kultrunkura (Nº35). Los kukau (Nº18) por su parte son cráteres aledaños al tafvpillañ con una connotación cultural específica relacionada a que en estos lugares reside el espíritu del ngenpin.

El Peweñentu (lugar de araucarias):

En las inmediaciones del Pillañ comienza una zona intermedia boscosa, cuya principal especie arbórea es el Peweñ o Araucaria Araucana, de ahí nombre del lugar. Se encuentra rodeando el Tafvpillañ y es muy rica en lawen (medicina), ko (agua) y Iyagel (comida). Este lugar corresponde a una zona de alta circulación para los habitantes cordilleranos, puesto que el guilliw o piñon es uno de los alimentos centrales de la comida mapuche.

El peweñentu, al igual que el Pillañ corresponde a un amplio espacio compartido por varios territorios, más allá de los lof que son circundantes a él.

Como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Kulan Mapu:

“... ahí dice mi mami que cuando ella era chiquitita, se empezó a desordenar ahí... un grupo de desordenados vino a llegar, pa'l lado de Panguipulli, ahí llego un grupo de repente, un primer desorden que se armó ahí (...) que vinieron a hacer, uno murió ahí, o se encantó...”

Del mismo modo como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Trapvr Mapu:

“... allá pa'l volcán no era como un lugar pa quedarse... o sea que las familias que ahora están ahí viviendo, por tema de radicación se quedaron ahí ahora, pero el volcán y todo su alrededor era territorio peligroso... había que ir, estar unos pares de días, hacer su diligencia, pero alejarse del lugar... porque era un lugar... peligroso, necesitaba estar tranquilito... no era un lugar pa ir a hacer casa...”

Finalmente, el testimonio del lonko del Lof Trafun Mapu:

“Allí en ese menoko, la gente vio un camino hacia el peweñentu, lo que decían los mayores se le daba valor”.

De este modo, el peweñentu por sus características y cercanía al Pillañ muestra un carácter fuerte, con mucho newen, por lo que el comportamiento de los humanos, así como la convivencia en el espacio se vuelven más estrictas, el humano debe mostrar un particular respeto y seguir las normas para evitar problemas de salud, perderse, perder la carga o incluso morir. En otros casos las tragedias antiguas y relatos (epew), se funden con el lugar. Es el caso del Kushepeweñ (Nº6). Cuenta la historia de una viejita que subiendo a piñonear se congela de frío, al ser encontrada por una ventisca. Desde ese momento todas las personas que pasan cerca, donde ella se congeló, le van dejando madera para que no le vuelva a faltar leña con que abrigarse...

Como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Kulan Mapu, esta muerte impone un deber de conducta de los que pasan. El Peweñentu deviene peligroso si se ofende al ngen al no honrarlo como es debido:

“una viejita que iba subiendo para el pillañ se entumió...al otro lado del escorial (...). Hay una ruma de palos ya.. pa kushe Peweñ, ahí... si ahí estaba, pero ya no se notaba”

El Achentu (escorial):

Los Achentu corresponden a las corridas volcánicas que marcan el territorio como un recordatorio de peligro frente a las erupciones volcánicas pasadas. De un punto de vista espiritual, son los caminos por los que ha transitado el pillañ, por lo tanto, son significativos en tanto memorias que van quedando sobre cómo se forma el territorio, como parte importante de las historias del lof. Lo que impone un deber de cuidado.

Como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Kunarupu Mapu:

“el ashentu mu, te obliga a caminar, saber bien.. y hasta pa uno po... si podí torcer el pie [con las piedras] filudas, quemadas...” ; “...era como casi un metro y medio de ancho... y un metro y medio de alto de donde llego po, de donde paro el achentu...”; “todo eso se hace una meseta palla hasta abajo... ahí fue a parar poh, entonces vino la lava, así, una tras otra... y ahí (...) fue donde se metieron los niños (...) como antes no había cerco... no daba la vuelta uno se iba derecho nomas... y esa historia... habían gente antigua que lo recordaba... que cuando vino el afi mapu vino de varias formas...y eso fue uno de los afi mapu que ocurrió en esa época...”.

El Kalvlko Kvf (cuerpos de agua):

Kalvlko Kvf hace referencia a todos los cuerpos de agua presentes en el territorio, desde los kurratranglin (glaciares), los pichiko (esteros), lheufu (ríos), trayenko (saltos de agua), lhafken (lagos), hasta llegar al fvtalhafken (mar), los wvfk (pozon de agua cristalina), menoko (manantial), eñumko-areko (terma o aguas calientes). En todos ellos habitan seres y energías que hablan de la vida del küme mogen (buen vivir) y desde sus nombres el newen (energía) que los caracteriza. Cómo señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Witag Mapu: “Es importante porque ahí está todo el poder, toda la fuerza...”.

Los newen que habitan en todas las aguas se manifiestan de diversas maneras en el plano material y suelen aparecer en forma de perrimontu (visiones). Karruwa, Shumpal, Cueros y Palos Vivos, Kolkoma, Caleuche, Kamaweto, por nombrar solo algunos, son seres y energías que sostienen el itrofillmogen y por medio de él, la existencia de la vida, de los bosques, del lawen, de comida y la vida de todos los seres vivos. Son innumerables las historias asociadas a las fuerzas del ko (agua), a sus ngen y sobre las normas de conducta que se deben atender.

En el mapeo del territorio que rodea las comunidades de Coñaripe se identificaron diecisiete espacios de agua o que tienen una vinculación directa con ellas:

El Lhafken (lago):

El Lhafken se entiende como un “Mapu”, un territorio que tiene fuerzas y vida propia, con la que se establecen interrelaciones y diálogos particulares desde la cultura. Pero también, el lago es una fuente de alimentación, de él se puede obtener pescados, moluscos y principalmente agua. Todo lo anterior impone a las comunidades mapuche del entorno una serie de deberes de cuidado.

Como señala el testimonio de uno de los entrevistados del lof Pilinwe:

“Y es un medio de alimentación también porque mi papá cuenta que antes, se iba a sacar pescado, se dejaba ahumando pescado para tener carne en el invierno, así lo hacía mi abuelo, así lo hacía mi bisabuelo, entonces es una fuente de alimento hoy día, por lo tanto es una fuente completa desde nuestro mundo como mapu Pilinwe-Weninka Lhafken, donde hay una conexión espiritual de una fuente de vida, el agua misma, donde hay alimento y donde hay también, es un fuente de remedios, así que por eso nosotros tenemos toda esa relación con el Lhafken”.

En relación de los deberes de cuidado, señala una de las entrevistadas del lof Kunarupu Mapu:

“El Karruwa [uno de los ngen del agua] vive en el lago. Pero después la gente igual cuando ya se puso winka ya pa’ ver qué sucedía no le llevaron siwilwe por ejemplo pa revolver, otro no le llevó, no le llevó rofuwe por

ejemplo, entonces la karrvwa como es trabajadora tuvo que poner la mano y se quemaron y se perdieron y nunca más volvieron. Con los karrvwa pasó lo mismo decía allá en Witag, decían que había ocurrido lo mismo, que alguien no había llevado la paleta para que ellos revolvieran la olla y lo hicieron con la mano y se quemaron”.

La conducta descuidada propia de la cultura winka, que implica el olvido de las tradiciones, se refleja en la falta de observancia del protocolo de relación con el lago y, como consecuencia de ello, el testimonio de cuenta de una sanción o consecuencia negativa.

El Lheufu (río) y el Trayenko (lago):

Los lheufu, corresponden a los ríos y son, asimismo, fuente de energía, alimentación, y principalmente de aguas. Los lheufu son importantes porque mantienen la vida de los territorios, son las venas que recorren el territorio y sin importar si son grandes o pequeños abastecerán de agua a todos quienes habitan en el mapu: animales, siembras, bosques y seres humanos. Los trayenko, por su parte, corresponden a los saltos de agua, lugares de particular newen y muy rico en lawen. Las aguas de estos lugares suelen tener propiedades que otras aguas no tienen y, en ocasiones, son de tal fuerza y pureza que son empleadas para la elaboración del mvchay del nguillatun. Y por lo tanto objeto particular de respeto (yewen).

Como señala una de las entrevistadas del lof Tralcapulli Mapu:

“había un salto ahí y llegaba a verdear... cómo sonaba ahí, daba miedo mirarlo”.

El Llozkontu (humedal):

Los humedales son sitios de relevancia espiritual y ecológica que permiten mantener la salud del territorio y sus habitantes. En mapuzungun hay siete palabras para designar distintos tipos de pantanos. Llozko es uno de los nombres con los que se podría entender los diferentes tipos de humedales presentes en los territorios. Al hablar de Llozkontu, se hace mención de varios Llozko o humedales conectado entre sí a modo de una red de humedales, haciendo referencia a ecosistemas de alta diversidad biológica y que mantienen la función específica de purificar el agua. Esta función también aplica para el ser humano ya que su presencia permite depurar enfermedades y transformar energías negativas en positivas. De ahí que sean objeto especial de respeto y de cuidado por parte de los mapuches.

En efecto, los Llozko son entendidos como un espacio natural vivo, donde coexisten seres espirituales junto a diferentes plantas, animales y minerales que purifican las aguas y las hacen aptas para el consumo de la vida. Son, sin duda, parte de las reservas de agua dulce con las que cuenta la comunidad y el planeta, por lo tanto, la salud o mantención de estos cuerpos de agua es fundamental para el equilibrio de la vida animal y vegetal, así como también para la sobrevivencia e identidad de sus habitantes.

Como señala una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

“Hay una conexión espiritual con los humedales, las papay iban a rezar con mucho respeto. Eso es propiedad del espíritu y eso es de todos.”

“El llozko es un cuerpo, un cuerpo vivo. Si ese cuerpo vivo no estuviera, los animales no estarían ahí. Un llozko es una reserva de vida que convive con los humanos, o los humanos deberían convivir con él, no destruirla... el llozko es constante, vive ahí de manera permanente, no es como el mallin (lagunita) donde las aguas aparecen y desaparecen. El walve por ejemplo es solo el pantano, ahí no hay presencia de agua, por eso la vida se mantiene en el llozko.”

El Llozkontu presente en el Konarvpv Mapu, alude a la interconexión de los humedales de Kunkunkui, Pafchi, Kushutuwe, Kultrunkura, Chankafiel, Pushankin y Pualhafken y que, en conjunto, forman un complejo purificador de las aguas y regenerador de la vida.

Como señala una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

“... los humedales son sagrados para nosotros y ahí hay tres humedales, entonces es lo que se respeta. Por eso ahí, era potente, ejemplo, ir a dejar las ofrendas después del sacrificio, así de sanación (...) en el nguillatún se nombraba, se nombraba eso”.

“Hay tres llozko, el Chankafiel, el Kultrunkura y el Kuchutue. Y por el otro lado era la pasada del Tralco... lo que era más cercano a Coñaripe, al pueblo, era la pasada del Tralco... (pero eso era) solamente arena y avalanchas de tierra y arena en invierno, en este tiempo, por eso no se podía edificar ahí. Y fue más de uso ceremonial el terreno que de uso para vivir (...) (era un lugar), de tránsito igual. Eso es lo principal. Y hasta el día de hoy, todavía la gente transita por ahí”.

“El lugar es un espacio comunitario como podríamos decirlo ahora en la actualidad, los antepasados lo usaban de distintas formas ya sea espiritual o colectivo, tanto también para buscar frutos silvestres, el copihue, la murta, el coguil, que son frutos que ha habido y los lawen, mucho lawen ha tenido, también hay otro material para teñir que es el Kushe, eso está ahí igual, en algún momento eso también se utilizó mucho para la teñidura de lana, de lana blanca, manta, para chomba, todo eso se usa, se usó y se usarán yo creo, los indígenas de la zona no se han dejado de usar, muchas cosas como en la vestimenta...”

Los principales Llozko reconocidos en Coñaripe son Kultrunkura y Chankafiel, de ellos se dará una descripción más detallada a continuación:

En efecto, en el caso de Kultrunkura comienza en lo que hoy se conoce como “La Misión” en Coñaripe, una franja entre la actual carretera Coñaripe- Panguipulli y la rivera sureste del lago Calafquen. Su nombre se explica por el sonido que se produce al caminar por el lugar, tal como si fuera un kultrun, de ahí, precisamente, que se le conozca como Kultrunkura o kultrun de piedra. Gran parte de este espacio corresponde a llozko o humedales, pero también, parte importante de su superficie son bosques, pampas y pewenu.

El espacio del Kultrunkura es un lugar de alto significado cultural/espiritual del lof. En él se guardan los misterios de la senda por donde transitaba el Ngenpin Paillalhafken y mantiene una conexión directa con el tafvpillañ mediante las estructuras subterráneas de pewenu. Es un lugar en el que se encuentran las dos polaridades de energías, permitiendo el equilibrio de las fuerzas. Por otra parte, es un lugar especial para la recolección de medicinas y comidas.

Como señala una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

“Paillalhafken dejó estos cuatro espacios sagrados. Él salía desde el lago Pellaifa hacia Witag..., salía hacia Kvlleche, entonces pasaba la huella desde el Pellaifa... ese era el camino original del Konarvpv, pasaba por el Kultrunkura y se dividía allá cerca del Chankafiel, cruzaba a caballo hacia Pullinque. Y por acá, por la ribera del lago camino a Lican Ray se iba por Witag, cruzaba estos dos caminos, por eso se llama Konarvpv, porque ahí caminaba el noble. Entonces, Chankafiel y el Kultrunkura que están juntos, eran el camino que usaba el kona para todas las cosas.”, “...el konarvpv era el camino por donde se transitaba (...) no era solamente el camino por tierra, el camino terrestre, sino que era el camino por agua también.”

El camino del Kultrunkura, también era utilizado por los lof cercanos cuando se presentaban al kamarikun a modo de wichanmapu. Los visitantes desembarcaban en el Kultrunkura, pasaban una noche ahí para poder entrar en la madrugada siguiente al nguillatun.

Como señala una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

“... igual era la puerta de entrada de toda la gente que venía para las ceremonias religiosas.”

Como señala el testimonio del lonco del lof Konarvpv Mapu:

“... para nosotros los mapuches tiene una importancia cultural, porque nuestros ancestros desde tiempos inmemoriales, de cuando se hacían los grandes kamarikun llegaban ahí y aún siguen pasando la gente por ahí, pero por distintas circunstancias, construcción de carreteras se pone restricciones, pero los wichanes (visitas) siguen llegando y pasando por el lado...”

Con relación al llozko Chankafiel, se trata una entidad viva conectado estrechamente con los llozko aledaños, Kultrunkura y Kuchutuwe. Es parte de la red Llozkontu, sin embargo, es en Chankafiel donde se

completa el ciclo de las aguas para ser depositadas en el lago Kalhafken. Por ello, es posible identificarlo como el riñón de Coñaripe, que limpia las impurezas del pueblo.

Como señala el testimonio de dos hombres y una mujer del lof Konarvpv Mapu:

“...Chankafiel y otros humedales están conectados en red y unidos por una fuerza, un newen, una parte del agua...el newen del agua... tiene que ver con todas las aguas, el ngen ko, al intervenirlos es faltarle el respeto al agua y puede desaparecer todo, esa parte no se ha tocado en harto tiempo...”

“... esto se conecta con el mar, es como una gran tubería de ríos subterráneos que comunica el volcán con el mar y viceversa. Hace tiempo cuando se perdió una persona en el Calafquén, los buzos solo pudieron encontrar quebradas y ríos, ríos correntosos debajo del lago”

“... El Chankafiel tiene una función específica de moler las enfermedades, regular plagas y enfermedades colectivas. Es cómo el riñón de Coñaripe, que limpia las impurezas del pueblo...”; “... los llozko son reservorios de la naturaleza. No se deben tapar, ni drenar, es necesaria su medicina, es necesaria la medicina tanto de la montaña como la de los humedales (...) En el Chankafiel se recolecta lawen. Filulawen carrulawen, limpia plata, changausu, feñfeñko, uwa uwa, pinzafoqui, entre otros, además de hongos comestibles changle, digueñes, pique, teche...”

El Mawizantu (bosque antiguo):

Mawizantu hace referencia a las grandes montañas que aún quedan en el mapu, describiendo espacios que van desde lo profundo en la montaña los Kuifianum, hasta los Winkul que se levantan en el valle. En estos lugares habitan diversos seres, energías, animales y son reservorio de comida, medicina, tierra y agua. Se pueden identificar en esta categoría lugares como: Karumawiza, Kuifianum, winkul, trengtreng y wapi o islas.

Los Treng-Treng son lugares de alta espiritualidad, vestigio de los tiempos en que la Mapu (Tierra) respondía a las urgencias del humano y les brindan su ayuda para que no desaparezcan de la tierra. Los Winkul, por su parte, cuentan con newen particulares y características propias. Son lugares de alta connotación espiritual que afectan de diversas maneras a las personas.

De este modo las comunidades de Coñaripe identifican los siguientes lugares en esta categoría:

Mawizantu, Kurru Mawiza y/o kuifi Anuma, corresponden a la montaña verde, densa y oscura por la tupida vegetación, propia de los Bosques Templados Lluviosos Subautrales. Estos espacios tienen importancia en la cultura por la fuerza especial que emana de ellas, son lugares poblados de seres, animales, vientos y newen. La montaña debía ser respetada y no se debía ser tomada a la ligera.

Como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

“el pupuka vive en la montaña y allá en el Konarvpv ejemplo había un bosquecito donde habían pupuka y que ayudaban hacer lo mismo que hacía el karuwa...”

Como señala el testimonio de una de los entrevistados del lof Trafun Mapu:

“...newen... claro... porque una vez -no ve que- fvtakekaminero aquí cree que lo iba a fotografiar...pero dicen que ha llegado tropon...tuvo que correr...”.

De este modo se hace igualmente mención a las “visiones” que pueden acontecerle a los visitantes del Mawizantu.

Los Perrimontu (lugares de visión):

Otros espacios que son mencionados en las entrevistas pero que no están descritos en el mapa corresponden a lugares naturales con particular significación al entregar “señales”, que indican como resultará el día o el tiempo que se vive. Los ríos, las aves, los árboles, los animales, el viento, los trayenko, los winkul, entregan ‘señas’ que pueden ser interpretadas y de acuerdo con ellas actuar. El entorno se transforma así en un código a leer desde la cultura.

“Los humanos son uno de los distintos seres con capacidad de voluntad, sentimiento y pensamiento que pueblan el mundo. Así, un conjunto de otros seres toma parte en la vida y, por tanto, de la suerte que corren los humanos” (Course: 2011, pp. 26-35).

Otra manera de la interrelación del ser humano en el itrofillmongen son los perrimontu o lugares donde se ven visiones. Estos lugares no pueden ser precisados en una cartografía mapa puesto que se dan en combinación entre la persona, las energías espirituales del momento y el lugar donde se está transitando. Los perrimontu, son decisores en la historia vital de las personas que lo presencian. Otros lugares similares a los perrimontu son los pewtuwe, pero estos se relacionan más a un tipo de oráculo donde las personas pueden tener visiones sobre su porvenir.

De todo lo descrito con anterioridad, y a modo de resumen, se ofrece a continuación la síntesis cartográfica de los hitos naturales de significancia cultural que impone ciertas exigencias normativas de acuerdo a la cosmovisión mapuche para las comunidades de la cuenca oriental del lago Calafquén:

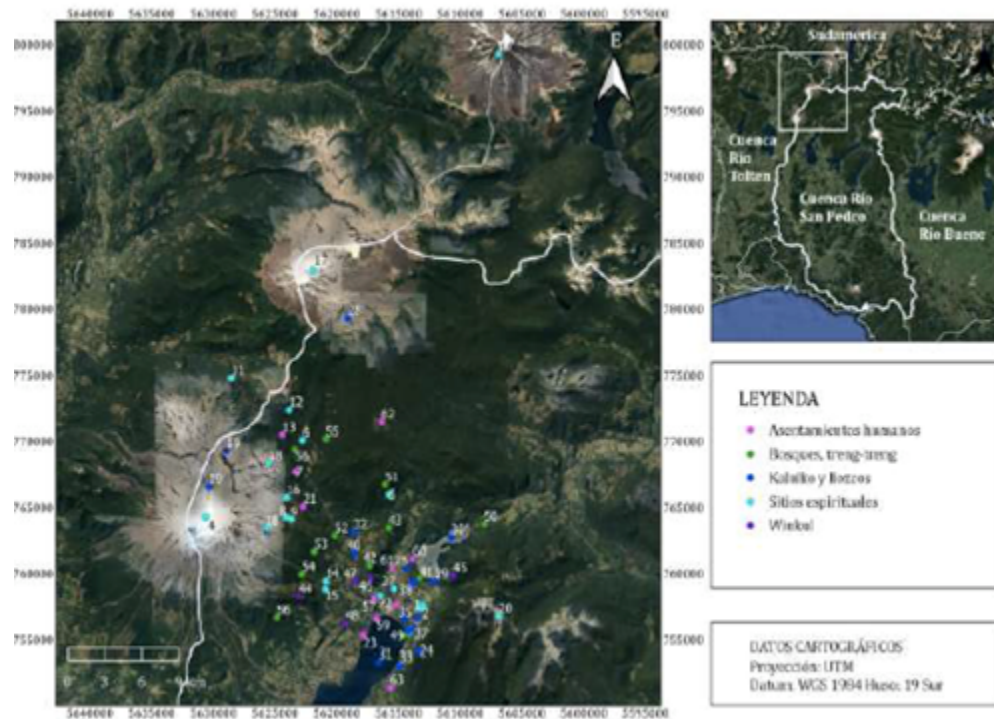


Imagen
Lago Calafquén

CONSIDERACIONES FINALES

¿Qué lugar ocupa la naturaleza en la configuración normativa de la sociedad mapuche y en la constitución de la autonomía moral de sus individuos? Por de pronto de la literatura general examinada como del trabajo de terreno desarrollado queda en evidencia la eficacia simbólica de la naturaleza en la producción y reproducción del sistema cultural mapuche. Con todo, nuestro propósito ha sido ir más allá e interrogarnos sobre la eficacia de la naturaleza en la configuración del sistema normativo de la sociedad mapuche. En este apartado nuestro propósito es desprender algunas consideraciones finales sobre el rendimiento teórico que la impronta normativa de la naturaleza puede tener sobre la antropología.

No cabe duda de que una de las grandes elaboraciones teóricas que analiza la relación normativa de las sociedades humanas con la naturaleza es la del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. En efecto, el gesto de

Levi-Strauss consiste en poner en cuestión la antropología evolucionista a partir de una antropología de la naturaleza que se inspira de la filosofía de Rousseau. Por cierto, no se trata para Levi-Strauss de una observación nostálgica de las sociedades “primeras” en las cuales se podría encontrar el eslabón perdido del “buen salvaje” [18], sino al contrario de concentrar la mirada en dichas sociedades en que la relación cotidiana con la naturaleza permite hacer visible las categorías lógicas que el ser humano le impone. De este modo, como reza una de las obras mayores de Levi-Strauss *El pensamiento salvaje*, se trata de un tipo pensamiento que encuentra su dinámica creativa y simbólica en la naturaleza, asumiendo de parte en parte que dicha dinámica es cultural.

Ya en su primera obra *Las estructuras elementales del parentesco*, publicado en 1949, Levi-Strauss había demostrado que el sistema de parentesco de diversas sociedades humanas se explicaría en último término por una norma: la prohibición del incesto. Ésta al impedir la procreación entre parientes obliga al intercambio de miembros con otros clanes. Con todo, al estudiar la estructura del pensamiento a partir de las formas de parentesco, Levi-Strauss se ve obligado a preguntarse si dichas exigencias normativas provienen de la estructura del pensamiento mismo o de las condiciones materiales de existencia de las sociedades. Si en un primer momento ello lo conduce a estudiar los mitos donde del pensamiento se mostraría de alguna forma “desnudo o tal como es” (estudios que se concentran en su texto *Mitologías*), es a partir del análisis del totemismo que Levi-Strauss se concentra en el estudio de la relación de las sociedades indígenas con la naturaleza. Es precisamente la naturaleza la que funcionaría como espejo donde se reflejaría la estructura del pensamiento. Como explica Marc Augé al reflexionar sobre la obra de Levi-Strauss: “Es significativo que todos los grupos humanos por minoritarios y reducidos que sean hayan iniciado, sin excepción, en la exploración de su medio ambiente y que le hayan atribuido sentido, es decir, un orden” (Augé: 2017, p.58). De esta forma las clasificaciones de los entes naturales y su eficacia simbólica en el orden social no sería otra cosa que el reflejo de la cultura, y más concretamente, de la estructura lógica de pensamiento que proyecta en la naturaleza un orden. De esta manera la naturaleza no se deja ver sino es a través de las categorías que los hombres le imponen. Como señala Frederick Keck comentando la obra de Levi-Strauss: “Las especies totémicas que son naturales, no son percibidas sino es través de la mediación de la cultura, que proyecta en ella sus contradicciones” (2004, p.73). Como comenta por su parte Marc Augé: “Se trata de un orden simbólico, relacionado, como señala Levi-Strauss, con la aparición del lenguaje y que concierne tanto al mundo humano como el mundo no humano, ya que este último tiene que ver justamente con lo que es puesto en orden, con la extensión del mundo humano sobre la dimensión de la naturaleza” (Augé: 2017, p.58).

Tal es el caso del totemismo, bautizado así por J. Long en 1791, al observar en las tribus de los Grandes lagos de Norte América que denominaban “tótem” la relación entre un clan y una especie animal. El totemismo designa de partida un sistema de filiación de los individuos de acuerdo a la creencia según la cual el clan descende de un ancestro común. En lo que importa, para Levi-Strauss (1962), el totemismo es una construcción intelectual que se traduce en exigencias normativas, como la celebración de ritos, y en exigencias negativas, como la prohibición de comer el animal totémico o de procrear con una pareja del mismo tótem. Dicho de otro modo, el totemismo es un sistema de reglas instituyendo la comunicación a diferentes niveles de la vida social. Para develar el funcionamiento de este sistema de reglas de clasificación totémica es que Claude Levi-Strauss se apoya en la lingüística estructural. Siguiendo a Jakobson, Levi-Strauss llamará “estructura” un conjunto de oposiciones lógicas que se conectan con otras oposiciones lógicas homólogas de forma dinámica con el fin de resolver contradicciones que se presentan en el plano práctico. Como señala Levi-Strauss: “Los sistemas de denominación y de clasificación, comúnmente llamados totémicos, obtienen su valor operatorio de su carácter formal (...) El error de los etnólogos clásicos es de haber querido reificar esta forma, de ligarla a un contenido determinado, cuando ella se presenta al observador como un método para asimilar toda especie a un contenido. Lejos de ser una institución autónoma que podría ser definida por caracteres intrínsecos, el totemismo corresponde a una cierta modalidad arbitrariamente aislada de un sistema formal cuya función es garantizar la convertibilidad ideal de diferentes niveles de la realidad social” (1962b, pp.95-96). Tal es el

propósito de Levi-Strauss: dar cuenta cómo el pensamiento corresponde a una estructura anónima e impersonal de un orden dado por el lenguaje, y más concretamente por la estructura lógica de relaciones entre los signos, que se despliega en todas las sociedades de acuerdo a reglas que son irreductibles a la actividad de una conciencia particular. Dicho de otro modo, el lenguaje es el vehículo del pensamiento, el que se estructuraría de acuerdo a estas reglas. Como señala Marc Augé a propósito de Levi-Strauss: “El orden humano, como el orden de la naturaleza, tiene que ver con una lógica simbólica que encuentra su expresión pura y primera en el lenguaje” (2017, p.59). Es por esta razón que en estricto rigor para Levi-Strauss: “No hay paisaje natural en el sentido absoluto del término, y que el paisaje es incluso la perfecta ilustración del carácter relativo del concepto de naturaleza” (Augé: 2017, p.59).

Es por este motivo que el estructuralismo aparece como inversión radical de las premisas de la filosofía trascendental, que se expresan tanto en las ciencias sociales de la época como en la corriente de pensamiento existencialista. En efecto, la estructura lógica del pensamiento precede la actividad de la conciencia que no sería sino el reflejo de este sistema de relaciones. Dicho de otro modo, el pensamiento no es la presencia de un estado mental de la conciencia que pudiese representarse un sujeto de forma interna. Consecuentemente, no debe buscarse el contenido de la conciencia en un sujeto individual sino en las formas inconscientes de las sociedades que determinan cómo se producen los contenidos de conciencia individual. De este modo, el pensamiento no existe puramente como un contenido mental subjetivo sino como una representación de un individuo que está determinada por un plano objetivo del cual el pensamiento particular es el efecto. De un punto de vista normativo, la misma capacidad de agenciamiento individual como la autonomía moral queda puesta en cuestión, ya que de sus juicios y acciones los individuos no serían enteramente los autores. Se trata pues de operadores que reglan, en una estructura objetiva exterior al individuo, la formación de los juicios más allá de las intenciones prácticas. Como señala Claude Levi-Strauss: “Esta pretendida continuidad totalizante del yo, donde una ilusión es sostenida por las exigencias de la vida social –reflejo en consecuencia de la exterioridad sobre la interioridad- más que el objeto de una experiencia apodíctica” (1962b, pp.95-96). El individuo humano no es cognoscible “en sí” ni “a partir de sí” en una suerte de solipsismo, sino más bien exteriormente a partir de estas relaciones y oposiciones lógicas. Si un sujeto se atribuye significaciones subjetivas, por ejemplo, a su nombre y a su identidad, es porque desconoce el sistema de clasificaciones objetivas donde se clasifica y posiciona el significado de “su” nombre. No se trata por cierto de negar al individuo empírico, sino más bien de “comprender” más que “aprehender” a un individuo en la particularidad que éste se reclama, por lo que es necesario este sistema de clasificaciones que opera entre naturaleza y cultura.

Con todo, en el caso del pueblo mapuche, a partir de 1990 distintas aproximaciones teóricas han resaltado la complejidad de la relación con el entorno natural en la identificación de los individuos (Cfr. Feld, y Basso: 1996; Lovell: 1998; Low y Lawrence-Zúñiga: 2003). De conformidad a lo anterior, la eficacia simbólica que tiene el entorno no se traduce en una identificación puramente objetiva como pretendería Levi-Strauss, sino en una identidad que puede ser apropiada por los individuos. Como comenta Piergiorgio Di Giminiani: “Este tipo de aproximación ha puesto de relevancia el carácter agencial de los actores que se destaca por su habilidad para redefinir sus identidades” (Di Giminiani: 2012, p.22). Tal es la reflexión antropológica que lleva a cabo Magnus Course en un texto titulado Mapuche ni mogen. Persona y socialidad en la vida mapuche rural.

En efecto, Course argumenta que en el caso de la cultura mapuche “es necesario mostrar la importancia y relevancia del anülmapuchengen (...) en donde no sólo el Mapu es un pedazo de suelo, sino un espacio cargado de significado, sentido, trascendencia y convivencia profunda. Anülmapu es un rito de asentamiento que marca un hito de relación con el espacio y sus múltiples vidas. Es el momento del reconocimiento con los no humanos, con las otras formas de ser, aquellas con quienes debemos mostrar un kúme yewün, es decir, llevarnos bien, mantener una buena relación de convivencia con la alteridad” (Course: 2017, p.11). Esta aproximación concreta de la etnografía mapuche que hace Course da cuenta de una sociedad que se constituye a través de formas interacción con la naturaleza que supone un equilibrio normativo entre respeto por la alteridad y autonomía. En efecto, para Course la autonomía individual es uno de los rasgos más propios de la

cultura mapuche: “Los mapuches hablan de sí mismos como seres completamente libres de relacionarse socialmente de manera autónoma y, por tanto, como auto conscientes de la totalidad de sus relaciones sociales” (Course: 2017, p.23). De ahí que la tesis de su texto sea formulada en los siguientes términos: “sugiero, que la persona mapuche se constituye en base a ciertos tipos de relaciones con otros” (Course: 2017, p.35).

Para ello Course se concentra en dos tipos de instituciones: el küpal (la ascendencia) y el tüwun (el entorno o lugar de origen de una línea de parentesco). A propósito de ellos Course advierte que en la cultura mapuche “ciertos aspectos de la persona referidos bajo la categoría de küpal, un término que los mapuches traducen como “descendencia”. De la misma forma en que es el vehículo de transmisión de ciertas características físicas y de comportamiento (...) (Course: 2017, p.35). La socialidad de descendencia y de origen – que se expresa en un linaje– se traducen en ciertas exigencias normativas que surgen del hecho de compartir una identidad como deberes específicos de solidaridad. Por cierto, estas reglas de socialidad permiten la construcción de una identidad social a través de forma de oposición: no solo entre mapuches y winkas[19], sino entre mapuches de distintos linaje y origen. Con todo, que los criterios de constitución de la identidad social pase por formas de relaciones de oposición no implica que estas formas de relación no sean también formas de intercambio (Course: 2017, p.67).

En efecto, que la identidad social se constituya a través de forma de interacción y relación con un “otro” o con lo “otro” –la naturaleza–, no implica que la idea de persona no suponga “una capacidad para la socialidad productiva, manifestada en un pensamiento autónomo, intencionalidad y capacidad de acción y reacción social” (Course: 2017, p.69). Para estos efectos, Course llama la atención sobre el lugar central que juega el che, ser persona en la cultura mapuche. A fin de acreditar lo anterior Course da varios ejemplos: en el caso del chalitún (saludo) este juega un lugar importante de un punto de vista normativo en la cultura mapuche precisamente por el estatus moral que juega la persona. Lo interesante es que no sólo “se saluda” al resto de los seres humanos sino también a los “seres no humanos”, como puede ser al Ngen de un Menoko. Si el saludo no se materializa ello constituye un agravio moral: “¿Chengelan inche?” dirá el agraviado (¿Acaso no soy persona?). Por cierto, la condición de persona pasa por recordar formalmente con el interlocutor la importancia del lazo de parentesco y de origen a través del pentukun (historia de parentesco), rito que representa asimismo un acto de respeto a la identidad social de la persona. Otro ejemplo dado por Course es el acto de compartir que también constituye un acto de valor normativo al comer. En caso de no ofrecer comida ello constituye un agravio que será respondido de la misma forma: ¿Chengelan inche?” [20]. Otro ejemplo que aporta Course es la socialidad de intercambio en tres formas de socialización; trafkintun (comercio), konchotun (amistad) y el compadrazgo. Estas formas de socialidad de intercambio se caracterizan normativamente por formas de reciprocidad. Es precisamente esta reciprocidad es la que permite definir moralmente a dos individuos mutuamente como personas una respecto de la otra.

En lo que importa, tales formas de interacción tienen un centro para Course que es la persona (el che) y su autonomía moral. En ello Course sigue a Irving Hallowell (1960) quien acuñó precisamente la expresión “persona no humana” a propósito de la cosmología Ojibwa para describir a aquellas entidades del mundo que a pesar de su carencia de fisicalidad humana poseían los atributos de la persona. Tal premisa la extiende igualmente Course, por ejemplo, a los Ngen como personas. Lo relevante con todo es el estatuto moral de la personalidad como centro individual de imputación normativa. Por esto, incluso la mala gente (Wedakeche), señala Course, no deja de ser persona en tanto imputables normativamente como individuos. Como señala Course: “La respuesta, en mi opinión, es que lo que está en juego no es la socialidad productiva per se, sino la capacidad para la socialidad productiva. Este es un punto importante de ser persona (...)” (Course: 2017, p.80). En consecuencia, para Course el Küpal o Tüwun mapuche más que subordinar el individuo a un pasado, constituye más bien un “aspecto esencial de la persona, y también en un sentido relativo, como una forma que toman ciertas relaciones personales” (Course: 2017, p.80). Por cierto, el küpal como el tüwun supone la transmisión de rasgos de comportamiento como de capacidades para “cumplir ciertos roles” (Course: 2017,

p.100), por ejemplo, cuando se dice que la gente de Huapi es buena para remar porque tienen “sus brazos largos” (Course: 2017, p.102), lo que no excluye el agenciamiento individual y libre de dichas capacidades. Como señala Course: “Me parece que el hecho de que los mapuches tiendan a no hablar acerca de su propio kupal como extendiéndose al futuro está conectado a la importancia que tiene la agencia individual en la persona” (Course: 2017, p.114).

De ahí que Course ponga en cuestión la premisa de que la estructura precede y contiene al individuo. Más que caracterizar a la sociedad a partir de un hecho social objetivo, Course estima que el estudio de la cultura mapuche demuestra que la vida social está, así, conceptualizada como la participación de la persona en la pluralidad, siguiendo a Strathern (1992) en este punto, quien invierte la premisa de Lévi-Strauss. Course concluye su estudio señalando: “En términos sencillos, sostengo que los ‘grupos’ en un contexto mapuche pueden ser comprendidos de mejor manera como efectos de aspectos de las personas y de las relaciones interpersonales, o que estos aspectos dan origen y no como entidades preexistentes a las cuales las personas deban ser incorporadas” (Course: 2017, p.130). “Me parece que, al menos para los mapuches, es posible afirmar la noción de individuo autónomo que entra en relaciones sociales a través de su propia volición. Las personas mapuches están involucradas en un proceso a través del cual se crean a sí mismas” (Course: 2017, p.190). Ello se debe, a “la importancia capital que los mapuches asignan a la autonomía personal al seleccionar qué modo de socialidad enfatizan” (Course: 2017, p.133), ya sea la linealidad, el origen territorial, la temporalidad o la bilateralidad del intercambio. En síntesis, señala Course, “el modelo que he entregado de la persona mapuche en los capítulos anteriores podría ser descrito como simultáneamente “esencialista” y “relativista” ya que implica “capacidades” esenciales que se activan por medio de relaciones con otros” (Course: 2017, p.188).

No obstante, a nuestro parecer, ambas posiciones son objetables. Por una parte, el estructuralismo, que le asigna un rol excesivo a las estructuras sociales sobre el individuo en su capacidad de agenciamiento y, por el otro, lado el atomismo relacional de Course, que le asigna al individuo un rol igualmente excesivo en la determinación de su autonomía. Ambas alternativas tienden a mi juicio a obliterar y desplazar la importancia de la naturaleza en la configuración de un sistema normativo social: ya sea poniendo al centro las estructuras lógicas que organizan a las sociedades en el caso del estructuralismo, ya sea poniendo al centro a la persona, en el caso del atomismo ético de Magnus Course. En efecto, como lo recuerda Di Gimini (2012, p.141) frente a la comprensión estructuralista de la relación de las sociedades con el medio ambiente, se han formulado críticas que señalan que su acercamiento ha sido acusados de reforzar de manera no problemática el dualismo entre naturaleza y sociedad, al proponer que la naturaleza dé forma a la cultura, o bien, que la cultura de forma a la naturaleza, sin abrirse a una vía intermedia, esto es, una relación dialéctica de interacción recíproca entre naturaleza y cultura, lo que implica tomar en serio la evidencia que ofrecen mundos sociales donde el reino de las relaciones no aborda solo el dominio de lo humano, sino también de las relaciones con lo no humano (Descola y Palsson: 2001, p.25). Una vía dialéctica con la naturaleza es aquella que destaca el efecto de la naturaleza sobre lo humano. Una naturaleza que “acontece”. Y como todo acontecimiento está dotado de carácter impredecible: un “Otro”, lo que explica la inseguridad existencial (Barreto, 1992) que, en este caso, caracteriza a la cultura mapuche en su adaptación a las exigencias que impone el entorno.

En este sentido, nuestra posición es que una aproximación hermenéutica y pragmatista está en mejores condiciones de dar cuenta de la impronta normativa de la naturaleza en la sociedad mapuche como en la construcción de la autonomía moral de sus miembros.

En efecto, tanto el tüwun como el kupal, como los epew y ritos y costumbres que forman parte del Az Mapu en torno a elementos de la naturaleza –que hemos analizados con anterioridad en la literatura general y que aparecen en el trabajo de campo en la cuenca del lago Calafquén– como los volcanes, los cursos de agua, los humedales bosques, entre otros son instituciones inscritas en el medioambiente e inseparables de él. En cuanto convenciones sociales, las instituciones están dotadas de una carácter objetivo e impersonal que trascienden y son indisponibles para los miembros de una sociedad. En efecto, como señala Vincent Descombes sería “el

contexto social, histórico, institucional” que aquí se asume (Descombes: 1996, p. 84). Con todo, las instituciones son una convención u acuerdo tácito al interior de una sociedad. Es decir, fuera de un cierto universo social, sin ciertos usos y praxis, ellas carecen de valor. Como institución su validez está subordinada a los usos y acciones cotidianas. Y, sin embargo, es perfectamente objetiva. Las instituciones así entendidas sirven de marco de orientación en el mundo, a partir del cual es posible saber cómo actuar, una forma de poder desenvolverse en el mundo. En pocas palabras un “cómo caminar en el mundo” (Chihuailaf: 2017, p.45). En este sentido la autonomía es el resultado de un aprendizaje moral de “cómo” actuar en el mundo a partir de la aplicación práctica de reglas de carácter objetivo que forman parte de estas instituciones. En este respecto, los individuos siempre se mueven cotidianamente en un orden de sentido preestablecido. Es el sedimento de sentido que deja la historia de una sociedad con su entorno. En palabras de Elicura Chihuailaf: “Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pantanos y todo entorno ecológico (...) Nosotros no creemos que se pueda separar la montaña de los árboles ni tampoco los espíritus de nuestros antepasados sobre nuestra vida presente” (Chihuailaf, 2015, pp.93-94) ni que los mismos mapuches sean separables de su medio ambiente. Las instituciones son pues un horizonte que precede y dentro del cual se tejen las relaciones cotidianas de los mapuches con su medioambiente. Como recuerda José Bengoa “el territorio ha sido demarcado, ordenado, clasificado, llenado de significaciones y sentidos espirituales” (2019, p.52). Es por este motivo que las instituciones –estimamos– ostentan una dimensión hermenéutica.

Sin embargo, ello no implica negar la dimensión individual de agenciamiento de la persona mapuche. Ellas penden de las acciones de los individuos de una sociedad cuya aplicación es signo de efectividad y validez. La regla, y más concretamente las instituciones, no existe más allá de la praxis, los hábitos y los usos que hacen efectiva su aplicación. Es decir, se adaptan a lo largo de la historia a través de la aplicación práctica por miembros de comunidades que deben resolver problemas y desafíos de orden práctico con un entorno cambiante a fin de mantener una relación de equilibrio con su medioambiente. Es por este motivo que defendemos igualmente una aproximación pragmatista: es decir las instituciones no son hechos sociales de carácter objetivo, del cual los individuos sean solo un reflejo o un producto como pretende el estructuralismo, sino que ellos están dotados de un poder de agenciamiento y capacidad que indica cómo actuar, pero la actuación en último es la aplicación en concreto que hagan de una regla los individuos en la resolución creativa de problemas prácticos de adaptación a una naturaleza incierta y variable. Las instituciones en este sentido están dotadas de un carácter plástico: son convenciones sociales que se transforman a partir de los usos que los actores sociales hacen de ella.

Por este motivo diremos, más bien, que en el caso del pueblo mapuche estas instituciones configuran una forma de autonomía relativa: si bien los actores sociales no son libres para ser enteramente autores de ellos mismos, pues su identidad social viene determinada por estas instituciones inseparables de un medioambiente – como en el caso del tüwun–, ello no implica que dichas instituciones no sean apropiables por los autores, que no sean utilizadas, moldeadas, interpretadas y reformuladas prácticamente a partir de los desafíos que debe enfrentar cotidianamente con su entorno y poder influir de este modo en su identidad social. Por este motivo, como recuerda Course (2017, p.182) el funeral es una reconstitución social de la identidad individual del difunto a partir de sus acciones, lo que constituye retrospectivamente la culminación de su persona o lo que Paul Ricoeur denomina “identidad narrativa” en su texto *Sí mismo como otro* (1996).

En síntesis, la reflexión que hemos presentado permite introducir – creemos– los primeros elementos de una antropología normativa medioambiental, esto es, una antropología que se aboque específicamente a explorar la relación normativa de las sociedades indígenas con su entorno natural.

Notas

BIBLIOGRAFÍA /

- ALVARADO, M.; MERA, R. (2004). Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El caso de la región de Calafquén. *Revista Chungara* (volumen especial), pp. 559-568.
- AUGÉ, M. (2017). Travesías y ficciones de la antropología en el contexto de la globalización. Pehuen, Santiago.
- BACIGALUPO, A. (2007). *Shamans of the foye tree: Gender power, and healing among Chilean Mapuche*. University of Texas Press, Austin.
- BARRETO, O. (1992). *O Fenomenología de la religiosidad mapuche*. Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires.
- BENGOA, J. (2007). *Historia de los Antiguos Mapuches del Sur* (2 ed.). Catalonia, Santiago de Chile.
- BENGOA, J. *Crónicas de la Araucanía. Relatos, memorias y viajes*. Catalonia, Santiago de Chile.
- CANIO, M.; POZO, G. (2019). *Pu Nekufilo ñi Gülkatun Enjün*. Memoria oral mapuche en los cantos de la familia Necufilo. Ocholibros, Santiago.
- CAYUQUEO, P. (2018). *Porfiada y rebelde es la memoria*. Catalonia, Santiago de Chile.
- CHIHUAILAF, E. (2015). *Recado confidencial a los chilenos*. LOM, Santiago.
- COÑA, P. (2017). *Testimonio de un cacique mapuche*. Pehuen, Santiago.
- CORONA, J.L.; MALDONADO, J. F. (2018). Investigación Cualitativa: Enfoque Emic-Etic. *Revista Cubana de Investigaciones Biomédicas*, 37(4), 1-4.
- COURSE, M. (2011). *Becoming Mapuche. Person and ritual indigenous Chile*. University of Illinois Press, Urbana, Chicago.
- COURSE, M. (2017). *Mapuche ni mogen. Persona y socialidad en la vida mapuche rural*. Pehuén-CIIR: Santiago.
- DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México D.F.
- DESCOMBES, V. (1996). *Les institutions de sens*. Minuit, Paris.
- Documento de Justificación para compra de terreno del cementerio Konarvpv Fvta Mapu. (2006). Comunidad Indígena Carlos Antimilla. Documento no publicado.
- FELD, S.; BASSO, K. (1996). *Senses of place*. School of American Research Press, Santa Fe.
- GAY, C. (2018). *Usos y Costumbres de los araucanos*. Traducción de Diego Milos. Taurus, Santiago.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (2009). Del enfoque emic a los procedimientos críticos de interpretación: Retrospectiva y anticipaciones. *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*. Recuperado el 18 de agosto de 2022, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-
- GUEVARA, T.; MANKELEF, M. (2002). *Kiñe nufü YTKiñeche ñi piel*. Historias de familias Siglo XIX. Liwen: Temuco.
- HALLOWELL, I. (1960). *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*. Nueva York: Columbia University Press.
- KECK, F. (2004). *Levi-Strauss et la pensée sauvage*. PUF, Paris.
- KESSEL, J. (1982). *Danzas y estructuras sociales de Los Andes*. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
- KOESSLER-ILG, B. (2018). *Cuenta el pueblo mapuche vol.III*. Trad. Rolf Foerster. Don Bosco, Santiago.
- LEÓN, L. (1999). "Apogeo y ocaso del toqui Ayllapangui de Malleco 1769-1776". En: León, L.; Herrera, P.; Parentini, L.; Villalobos, S. (1999). *La Araucanía. La frontera mestiza, siglo XIX*. Ediciones de la dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962a). *Le totémisme aujourd'hui*. PUF: Paris.

- LEVI-STRAUSS, C. (1962b). *La pensée sauvage*. Plon: Paris.
- LONCON, E. (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Ariel, Santiago.
- LOVELL, N. (1998). *Locality and Belonging*. Routledge: London.
- LOW, S.; LAWRENCE-ZÚÑIGA, D. (eds.). (2003). *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Blackwell Publishing, Oxford.
- MARCUS, E. (2001). *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. *Alteridades*, 11 (22), pp. 111-127.
- MOULIAN, R (ed.). (2022). *La impronta andina en la cultura mapuche. Relaciones translingüísticas correlatos en tramas simbólicas y constelaciones semióticas centro y sur andinas*. Kultrún, Valdivia.
- PIÑA, J.A. (Ed.). (2021). *Mitos y leyendas del pueblo mapuche. Relatos de la tradición oral*. Catalonia, Santiago.
- RICOEUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid.
- SANFUENTES, S. (1925). “Memoria sobre el estado de las misiones en esta provincia en 1846, pasada al gobierno por el Intendente de la misma don Salvador Sanfuentes”. En: Bauer, K. (Ed.). (1925). *Valdivia antes de la inmigración*. Imprenta Borneck, Valdivia.
- SAUTU, R. (2004). *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Lumiere, Buenos Aires.
- STRATHERN, M. (1992). *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. Routledge, Chapman & Hall, New York.

NOTAS /

- [1] El presente artículo se enmarca en la ejecución de los proyectos de investigación ECOS-ANID N°210041 “North-South network of critical theory. Thinking about recognition and sociocultural conflicts” y Research Partnership Grant, Leading House für Lateinamerika, Universität Saint Gallen, Suiza. “Rethinking Recognition Through Environmental Conflicts”, cuyos integrantes por el equipo chileno son junto al autor, el profesor Ricardo Salas Astraín y la doctorante Luz Marina Hunechucoy Millao.
- [2] Del poema “Hay mapuche & mapuches”, Encuentro de escritores mapuches y no mapuches, Temuco, 1994. (Cfr. Cayuqueo: 2018).
- [3] Si la etimología de la palabra “cultura” deriva del latín colere, que significa cultivar (Moulian: 2022, p.15), ello supone que el modo de vida en sociedad es cultivado, es decir, es sembrado, que crece, se desarrolla, y es cosechado en una relación vital a la Tierra, a un espacio, a un lugar. Es esta premisa la creemos adquiere toda su pertinencia en el caso de la cultura mapuche.
- [4] Según José Bengoa, la influencia de los incas “en el culto a los antepasados, los pillanes y sus moradas en las alturas será en el sur de Chile de fuerte raigambre andina. El rucapillán o casa de los espíritus, en una traducción libre y literaria, eran los enormes volcanes nevados de la Cordillera de los Andes (...)” (Bengoa: 2019, p.52). Según Dillehay, los Cuel serían una minimización de esos volcanes cordilleranos (...) En la cordillera de la costa los pueninos fueron construyendo “volcanes” propios, relacionados cada uno con un rucapillán, de modo a que vivieran más cerca de ellos” (Bengoa: 2019, p.52).
- [5] La expresión “araucano” sería un gentilicio adoptado por los españoles del quechua y que se basaría en la expresión “purum auca” (indios rebeldes) para individualizar las tribus indomables al sur del río Maule. La expresión “araucanos” sería pues sinónimo de “los rebeldes” o “resistentes”.
- [6] Del mismo modo, como señala Claudio Gay en sus observaciones “las horas son calculadas según la claridad del día y altura del sol. Los términos que utilizan más frecuentemente son apenun (se hará el día), ellaun (el día comienza a asomarse), pulinen (la aurora), ella punapyantu (el sol ha pasado), nahantu (el sol ha bajado) conantu (el sol se ha acostado), thraveniandum (ya es de noche), alipun (muy de noche) y nagiplun (medianoche). (Gay: 2018, pp.232-233).
- [7] La fatiga del cuerpo humano también sirve de referente. En el caso de Chiloé, los huilliches miden las distancias en los reposos que necesitan el cuerpo. (Gay: 2018, p.234).
- [8] Lenguaje de la naturaleza que para Elicura Chihuailaf ostenta a la vez una dimensión poética: “La poesía -que es el lenguaje primordial (en su sentido de profundidad y no sólo de verso), y todo lo “contaminado”

con ella, es la mejor expresión del permanente dialogo entre el espíritu y el corazón. Es el poder de esa palabra lo que aun en nuestras culturas siguen considerando como lo más valioso en cualquier tipo de manifestación humana y, por lo tanto, natural” (Chihuailaf: 2017, p.27). “Salió el viento del mar/Lloverá, lloverá gritan mis huesos.” Así, “el lenguaje de la naturaleza es un todo claro, transparente, así como su esencia es el lenguaje de los seres humanos” (Chihuailaf: 2017, p.41).

[9] La orientación al este, “donde nace el sol” con el amanecer, marca hasta los más mínimos detalles de la vida sagrada como cotidiana de los mapuches, incluyendo la orientación de las camas y de la cabeza al dormir, la orientación de las puertas de la ruca, hacia donde se hacen las plegarias, etc. Como señala Elicura Chiauailaf: “En el epew –relato del origen del pueblo mapuche–, nuestros antepasados dicen que del primer espíritu mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul, sino del Azul del oriente” (Chihuailaf: 2017, p.19). Por su parte, el oeste, según “la concepción más extendida es la que identifica el nomelafken, el otro lado del mar, como el espacio de ultratumba. También se le conoce como Külchemapu o Külchemaihue, la tierra de las entrañas, y en la costa de Arauco se le identifica con la isla Mocha” (Moulian: 2022, p.100). “En la escatología centenaria de los cementerios indígenas opera una doble función: se sitúan en la proximidad de los cauces donde navegan a la isla de los muertos al este y en las explanadas donde dominan la visión de los volcanes” (Alvarado y Mera: 2004; Moulian: 2022, p.28).

[10] Así, en el caso del entierro tradicional mapuche, el muerto es colocado en una canoa hecha de roble “apellinado” a orilla de algún arroyo para que la corriente conduzca el alma (Sanfuentes: 1925, p.143), que simbólicamente representa el viaje que debe realizar el peullí a la isla de los muertos en el occidente donde se oculta el sol, un lugar donde los muertos “tendrán que alimentarse con papas negras, en un país frío, estéril y sin fuego, razón por la cual en el pasado se hacían fuegos durante un año en la tumba” (Gay: 2018, p.294). El rito mortuario se expresa de la siguiente forma: “Entregamos, pues, hoy a la tierra a nuestro cacique habiendo ya muerto, se transformó en polvo y no quiso vivir más, ya se ha reunido con la gente del occidente; se fue a la isla de los antepasados” (Coña: 2017, p.344). Por su parte Elicura Chihuailaf comenta “y cuando el espíritu –en la brevedad de su paso por este mundo– abandona el cuerpo, se va hacia el poniente a llamar al balsero de la muerte para que lo ayude a cruzar el río de las lágrimas y llegar así a la isla – el país– Azul en la que habitan los espíritus de nuestros antiguos. Para que el balsero Nontufe escuche al llamado en dicho aliento, este debe haber sido trabajado prolijamente desde piedra opaca, inculta, que es su condición de Am, alma-imagen, hasta transformarse en una piedra transparente, resplandeciendo un Pullu, un verdadero espíritu. Hay dos excepciones: Que el pullu haya alcanzado tanta profundidad que logre una transparencia en la que se refleja también su imagen original transformándose en un Pulluam -(Pillán como declinación de la raíz Pullu) que suele morar a orillas de los volcanes, porque tiene la capacidad de regresar para vigilar a los espíritus negativos que pudiesen venir por sus cráteres, desde la Tierra de abajo [Michemapu]. El Pulluam [Pillán] protege así la vida de su gente, de su pueblo, de su cultura. La otra expresión es que dicho aliento no se haya superado lo suficiente para ser oído por el balsero de la muerte y se queda vagando por la tierra (...)” (Chihuailaf: 2017, p.31). Por su parte el padre Rosales cuenta que los antiguos mapuches “estimaban en alto grado esa forma de morir [en combate] y decían que los guerreros se convertían en pillanes” que residían en los volcanes (Bengoa: 2019, p.99). De este modo, hay un perfeccionamiento moral del alma durante la vida –incluso durante la muerte si este proceso no se ha completado- hacia una existencia virtuosa que marca la transformación y purificación del alma desde el estado de Am al de Pullu, cuya culminación es encontrar morada en un ente de la naturaleza: el volcán.

[11] “En el interior de su kultrun, la/el aspirante a Machi coloca Llikan, piedrecita blanca, transparentes negras (que resguardan el Azul) y trocitos de plata. Previo a cubrir esta ‘vasija de madera ritual’ con la piel del animal, ella /él introduce su Neyen, su respiro, su aliento, acto que le otorgará el carácter de unidad con su persona” (Chihuailaf: 2017, p.74). La confección del kultrun imita simbólicamente el acto de creación del universo.

[12] “Estas piedras son de diversos tipos y varían según localidades y se han convertido en el árbitro de sus proyectos y de sus destinos” Así, por ejemplo, “En Hualco, cerca de Guallali, existe una de cinco metros, dispuesta como una pendiente. La prueba que tiene que superar el individuo consiste en que debe sentarse en la cima y hacerse deslizar hacia abajo sin perder el equilibrio; si lo consigue, tendrá una oportunidad de éxito para su malón y sus proyectos” (Gay: 2018, p.250). Estos grandes pentuwes tienen hijos diseminados

por los pasos peligrosos: “estos pentuwes necesitan comer y todo transeúnte debe dejar en la parte vacía del círculo un poco de sus provisiones de carne, harina o tabaco. También debe dejar ahí parte de sus vestimentas o algunos hilos de sus mantas, que deben ser de colores; quienes no tienen las solicitan a sus compañeros para no faltar a la costumbre” (Gay: 2018, p.251).

[13] Así, por ejemplo, el epew de la desaparición de una anciana en Chanchan costa de Valdivia, que una mañana salió de su casa ataviada, con todas sus joyas y no regresa más. La comunidad se organiza para buscarla, sin resultados. Finalmente deciden ir hasta un trayenko que tiene fama de ser “un lugar encantado” donde se dice vive el espíritu del toro negro. Allí la encuentran sin vida, sentada en una roca y con los pies en el agua, con su mirada fija en la caída, sobre la que se levanta en arcoriris (relmu), a través del que se ha producido el “raptó del alma” (Moulian: 2022, pp.67-68).

[14] Por ejemplo, en el carácter rigurosamente protocolar que tiene el saludo (chali) entre las personas y de las personas con los entes de las naturaleza (Chihuailaf: 2017, p.95).

[15] “Es por ello que la medicina mapuche debe combinar diversos ritos, por ejemplo, machitunes públicos y colectivos para arrancar el Mal de la persona enferma poniéndola en equilibrio y armonía, con la comunidad y luego recuperarla con medicamentos [naturales] formulados sobre la base de yerbas” (Bengoia: 2019, p.99).

[16] Esta sección está basada en los resultados del informe Acercamiento etnográfico a la construcción del etnoconcepto de Territorio desde una Perspectiva Mapunche, elaborado por: Clara Ahumada Alvarado, Bertelina Huenullanca Millafilo, Arturo Mujica Cominetti y Sergio Puebla Araya por encargo del Cristóbal Balbontín como investigador responsable como insumo del proyecto “Rethinking Recognition Through Environmental Conflicts”, financiado por el Research Partnership Grant, Leading House für Lateinamerika, Universität Saint Gallen, Suiza.

[17] “El punto de partida de ambos enfoques es la vida de las personas, haciendo especial énfasis cómo las experiencias, significados, emociones y situaciones del individuo en estudio son percibidos, aprendido y concebido. En este contexto investigativo, el papel de la “Emic” representa la perspectiva interna de las personas integradas en el estudio y que, a su vez, están inmersos dentro de unos patrones culturales que rigen tal sociedad y que es común para todos o la gran mayoría de ellos” (Corona y Madonado: 2018, p. 3). Sin embargo, “La separación entre antropologías científicas y hermenéuticas con la que yo trabajaba en 1987, al igual que la dicotomía emic/etic a la manera de Harris, son insostenibles porque no se pueden separar comportamientos y significados. Pero, además, si la interpretación es el resultado de un proceso científico que va de los preconceptos y de las quiebras a la modificación de los esquemas de los antropólogos carece de pertinencia” (González: 2009, p. 11).

[18] Cfr. Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Madrid: Alianza, 1990.

[19] La etimología de la palabra winka es poco clara. Algunos sugieren que deriva del quechua inka, we inka, que significa nuevo inca. Otros estiman que la expresión proviene del verbo en mapuzungun winkan, que significa “usurpar”.

[20] Al compartir la comida se le agrega un acto de mayor intensidad que es comer de un mismo plato (Misako) lo que es interpretado moralmente como una forma de comunión, de unidad social.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27980009003>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Cristóbal BALBONTIN-GALLO

**Impronta de la naturaleza en el sistema normativo
mapuche: caso comunidades de Coñaripe, lago Calafquén
Stamp of nature in the Mapuche normative system: Case
communities of Coñaripe, Lake Calafquén**

Utopía y Praxis Latinoamericana

vol. 29, núm. 105, e10864582, 2024

Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela

contacto@utopraxis.org

ISSN: 1316-5216

ISSN-E: 2477-9555

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10864582>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**